فیض سُبحانی

شرح اردو

حُسَامِی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم ، دیوبند

مکمل

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ ۔ کراچی

فیض سبحانی

شرح اردو

حُسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم، دیوبند

جلد دوم

قدیمی کتب خانہ۔ مقابل آرام باغ۔ کراچی

عنوانات

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
اجماع کی تعریف	۴	شرط کا بیان	۱۲۲
اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں	۵	علامت کا بیان	۱۳۱
اجماع کا رکن دو قسم پر ہے	۷	عقل علت موجبہ ہے یا نہیں	۱۳۳
اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے	۸	اہلیت کا بیان	۱۳۹
انعقاد اجماع کیلئے علماء کی قلت یا کثرت کا اعتبار نہیں ہے	۱۲	اہلیت ادا کی دو قسمیں ہیں	۱۴۲
اجماع کے مراتب متفاوت ہیں	۱۵	امور معترضہ علی الاہلیت کا بیان	۱۴۹
صحابہ کے اجماع کو بعد کے لوگوں کیطرف منتقل کرنے کی کیفیت کا بیان	۱۸	صغر کا بیان	۱۵۲
قیاس حجت شرعی ہے یا نہیں	۱۹	عتہ کا بیان	۱۵۵
قیاس کی تعریف	۲۱	نسیان کا بیان	۱۵۸
قیاس کی شرطیں	۲۳	نیند کا بیان	۱۵۹
قیاس کی شرطوں پر تفریعات	۲۶	بے ہوشی کا بیان	۱۶۱
صحت قیاس کی چوتھی شرط	۳۱	رقیت کا بیان	۱۶۲
وانما خصصنا النقلین سے ایک سوال مقدر کا جواب	۳۲	مرض کا بیان	۱۸۰
وکذالک جواز الابدال سے ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب	۳۴	حیض ونفاس کا بیان	۱۸۶
بطور نظیر سوالات مقدرہ کے جوابات	۳۷	موت کا بیان	۱۸۷
قیاس کا رکن	۴۲	جہل کا بیان	۱۹۷
تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان	۵۱	سکر کا بیان	۲۰۸
حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان	۵۴	ہزل کا بیان	۲۰۹
قیاس کا حکم	۶۱	سفہ کا بیان	۲۲۳
قیاس کے وجوہ مدافعت	۶۵	خطاء کا بیان	۲۲۵
علل مؤثرہ پر نقض وارد کرنے کا بیان	۷۳	سفر کا بیان	۲۲۷
معارضہ کا بیان	۷۶	اکراہ کا بیان	۲۲۹
ترجیح کا بیان	۸۹	حروف عطف کا بیان	۲۴۵
احکام مشروعہ کا بیان	۹۶	حروف جر کا بیان	۲۶۵
احکام مشروعہ کے متعلقات کا بیان	۱۰۱	حروف شرط کا بیان	۲۷۰
سبب کا بیان	۱۰۲		
علت کا بیان	۱۰۹		

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بَابُ الاِجْمَاع

(یہ ادلۂ اربعہ میں سے تیسری دلیل) اجماع کا بیان ہے

تشریح: سنت کے مباحث سے فارغ ہوکر یہاں سے فاضل مصنف اجماع کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لغت میں اجماع کے دو معنیٰ ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا عزم کرلیتا ہے تو اسوقت کہا جاتا ہے "اَجْمَعَ فُلَانٌ عَلٰی کَذَا" فلاں نے اس کام کا عزم کرلیا۔ باری تعالیٰ کا قول "فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ" پ ۱۱ ع ۱۳ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنیٰ میں مستعمل ہے۔ اسی معنیٰ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے "لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل" جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ (درست) نہیں ہوگا۔ دوسرے معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "اجمع القوم علیٰ کذا" قوم نے اس کام پر اتفاق کرلیا۔ مذکورہ دونوں معنیٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنیٰ عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہوجاتا ہے لیکن اجماع بمعنیٰ اتفاق کے لئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی "اتفاق المجتہدین الصالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علیٰ امر من الامور" کسی ایک زمانے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح، مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کرلینا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول، فعل، اعتقاد سب کو شامل ہے یعنی اس امت کے مجتہدین، کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہوجاتا ہے۔ اول کو اجماعِ قولی ثانی کو اجماعِ فعلی اور ثالث کو اجماعِ اعتقادی کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شے قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کریں اور یہ کہیں اَجْمَعْنَا عَلٰی ہٰذَا تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شے فعل کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کردیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربت، مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں اور اگر کوئی شی اعتقاد کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کرلیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابوبکر وعمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کریں اور باقی سکوت کریں حتیٰ کہ مدتِ

تامل گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماعِ سکوتی کہلاتا ہے جس کے احناف تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔ اجماع کی تعریف میں مجتہدین کی قید لگا کر غیر مجتہدین یعنی عوام کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی امر پر عوام نے اتفاق کر لیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ المجتہدین کو لام استغراق کے ساتھ معرّف فرما کر بعض کے اتفاق سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ کسی امر پر اگر بعض مجتہدین کا اتفاق ہوگیا اور بعض کا نہ ہوا تو یہ اجماع کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور اس کو شرعاً اجماع نہ کہا جائیگا۔ صالحین کی قید لگا کر مجتہدینِ فاسقین اور مجتہدینِ مبتدعین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان لوگوں کا اجماع حجتِ شرعیہ نہیں ہوتا ہے۔ امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید لگا کر سابقہ امتوں کے مجتہدین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کی خصوصیات میں سے ہے سابقہ امتوں کے مجتہدین کا اجماع حجتِ شرعیہ شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانے کی قید لگا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اجماع کے تحقق کے لئے ایک زمانے کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا کافی ہے الی یوم القیمۃ تمام زمانوں کے تمام مجتہدین کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے۔

اجماع کی تعریف میں علی امر من الامور کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ تعریف، قول، فعل، مثبت، منفی، احکامِ عقلیہ اور شرعیہ سب کو شامل ہو جائے کیونکہ امر کا اطلاق ہر ایک پر ہوتا ہے۔ بعض حضراتِ علماء نے اجماع کو حکمِ شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور تعریف میں علی امر من الامور کی جگہ علی حکم شرعی ذکر کیا ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظّام معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجیّت کے قائل ہیں۔ قولِ اول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام علماء اور مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانوں میں بھی بُعد ہوگا پس ان کی کثرتِ تعداد، تباعدِ دیار اور تباینِ امکنہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مجتہدین کے قول کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا۔ پ ۵ ع ۱۴۔ اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اسکو وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے ... اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہٰذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہونگی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اضداد (یعنی رسول کی موافقت اور سبیلِ مومنین کا اتباع) واجب ہوں گی۔ الحاصل اس آیت سے

سبیل مومنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہٰذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہوگیا۔ الغرض اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماعِ امت حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا فرض ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے " واعتصموا بحبل اللہ جمیعًا ولا تفرقوا " اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور خلافِ اجماع تفرق ہے لہٰذا خلافِ اجماع منہی عنہ ہوگا اور جب خلافِ اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہوگا، اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجتِ شرعی ہوگا۔ اجماع کا حجتِ شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔

(۱) لا تجتمع امتی علی الضلالۃ، میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی ہے۔

(۲) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ، اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہ کریں گے۔

(۳) ما رآہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن۔ جس چیز کو مسلمانوں نے حسن سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۴) علیکم بالسواد الاعظم۔ سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔

ایک حدیث میں ہے اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار۔ سوادِ اعظم کا اتباع کرو اسلئے کہ جو الگ ہوا وہ جہنم میں داخل ہوا۔

(۵) ید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار۔ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوگا وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

(۶) عن معاذ بن جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذۃ والقاصیۃ والناحیۃ وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعۃ (احمد) شیطان انسان کا بھیڑیا ہے۔ بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح ہے۔ اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھا جاتا ہے۔ تم لوگ قبیلوں اور بلندیوں میں بٹنے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

(۷) من خرج من الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام عن عنقہ۔ جو شخص ایک بالشت کے بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندہ اپنی گردن سے نکال دیا۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے یعنی پوری امت خطاء اور ضلالت پر اتفاق کرلے ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماعِ امت کا ماننا لازم اور اس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔

دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے اس طور پر کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت دائمی ہے پس اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آجائے جس میں کوئی نص قطعی یعنی کتاب وسنت موجود نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع کرنا پڑیگا۔ اب اگر اس کے اجماع کو موجبِ قطعیت اور مفیدِ یقین نہ قرار

دیا جائے تو ان سے حق نکل جائے گا اور افرادِ امت خطار میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہوجائیگی اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبارِ شرع کے خلاف ہے پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے حجتِ قطعیہ ہونے کا قائل ہونا لازم اور واجب ہوگا۔ قول اول کے قائلین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جدوجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علمار کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانے میں۔

اجماع کا رکن دو قسم پر ہے ایک عزیمت دوم رخصت۔ عزیمت تو یہ ہے کہ تمام مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور یوں کہیں اجمعنا علیٰ کذا۔ یا کسی فعل کو بالاتفاق شروع کردیں۔ اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کوئی بات کہیں یا کوئی کام کریں اور باقی اس کو سنکر اور دیکھکر سکوت اختیار کریں اور مدتِ تأمل گذر جانے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہ کریں۔ اسی کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔ اور یہ احناف کے نزدیک تو حجت ہے لیکن امام شافعی رہ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں اور ان میں نہ ہوائے نفس ہو اور نہ فسق ہو۔ اجماع کی شرط کُل کا متفق ہونا ہے چنانچہ انعقادِ اجماع کے وقت ایک کا اختلاف بھی مانعِ اجماع ہوگا جیسا کہ اکثر کا اختلاف مانع اجماع ہوتا ہے۔ بعض معتزلہ نے کہا اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہوجاتا ہے کیونکہ حق جماعت (اکثریت) کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ید اللہ علی الجماعت فمن شذ شذ فی النار" یعنی جماعت اللہ کے زیرِ سایہ ہے جو شخص جماعت سے باہر نکلا دوزخ میں داخل ہوا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ایک دو شخص جماعت سے باہر نکل گیا حق تب بھی جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے بہرحال حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک آدھ شخص کا اختلاف انعقادِ اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر انعقادِ اجماع کے وقت ایک دو شخص جماعت سے الگ ہوگیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تحققِ اجماع کے بعد اگر کوئی شخص الگ ہوگیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا یعنی تمام مجتہدین کے ساتھ اتفاق کرنے کے بعد اگر اختلاف کیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا پس حدیث کے اس مطلب کے بعد اکثریت کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت نہ ہوگا بلکہ کل کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت ہوگا۔ اجماع کا حکم یہ ہے کہ اجماع سے مراد شرعاً علیٰ سبیل الیقین ثابت ہوجاتی ہے۔ اجماع کے سبب کی دو قسمیں ہیں اول داعی الی انعقادِ اجماع یعنی وہ چیز جو انعقادِ اجماع کی دعوت دیتی ہے اور وہ داعی کبھی تو اخبارِ آحاد یا قیاس سے ہوتا ہے اور کبھی کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً امہات اور بنات کی حرمت پر امتِ مسلمہ کا اجماع ہے اور اس کا سبب باری تعالیٰ کا قول "حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم" ہے اور قبضہ کرنے سے پہلے طعامِ مشتری کی بیع کے عدمِ جواز پر اجماع منعقد ہے اور اس کا سبب مسلم ج ۲ کی یہ حدیث ہے؟ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یقبضہ" جس شخص نے اناج خریدا وہ اسکو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے اور چاول میں ربا جاری ہونے پر اجماع منعقد ہوا اگر اس کا سبب قیاس ہے یعنی اتحادِ قدر مع الجنس کی وجہ سے چاول کو ان چھ چیزوں پر قیاس کیا گیا جو چیزیں حدیث الحنطۃ بالحنطۃ میں مذکور ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف دلیل قطعی سے منعقد ہوسکتا ہے خبرِ واحد اور قیاس سے منعقد نہیں ہوسکتا اس لئے کہ خبرِ واحد اور قیاس دونوں

خود موجب علم ویقین نہیں ہوتے لہٰذا جو چیز (اجماع) ان دونوں سے صادر ہو وہ کیسے موجب یقین ہو سکتی ہے حالانکہ اجماع موجب یقین ہوتا ہے۔ اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ اجماع خبر واحد سے تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن قیاس سے منعقد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا حجت شرعیہ ہونا اور نہ ہونا ہی مختلف فیہ ہے لہٰذا ایک مختلف فیہ چیز سے اجماع کیسے صادر ہوگا۔ بعض مشائخ احناف نے کہا کہ اجماع قیاس اور خبر واحد ہی سے منعقد ہوگا خبر متواتر اور کتاب اللہ سے منعقد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ خبر متواتر اور کتاب اللہ کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ دونوں خود حکم ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری قسم سببِ ناقل ہے یعنی وہ سبب جو ہماری طرف نقل ہو کر آیا ہے مثلاً حدیث کا نقل پس حدیث اور سنت کا نقل کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے حدیثِ متواتر اور کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں شبہ ہو جیسے خبر مشہور اور اخبار احاد۔

جو حضرات اجماع کو حجتِ شرعیہ قرار دیتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے چنانچہ اکثر تو اجماع کو حجتِ قطعیہ قرار دیتے ہیں مگر کچھ حضرات حجتِ ظنیہ ہونے کے قائل ہیں۔

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوٰى فِيْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَى الْهَوٰى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهٗ فِي الْبَابِ اِلَّا اِنَّمَا يَسْتَغْنِيْ عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ لوگوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا جن حضرات کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان میں کے بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا (معتبر ہے) ہے اور ان میں کے بعض نے کہا اجماع صرف باشندگانِ مدینہ کا (حق) ہے اور ان میں کے بعض نے کہا کہ اجماع صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء کا (حق) ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل، مجتہد علماء کا اجماع حجت ہے اور علماء کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ تادمِ حیات اس اجماع پر ثابت رہنے کا اعتبار ہے اور نہ اس امر میں اہل ہوائے نفس کی مخالفت کا اعتبار ہے جس امر میں ان کو ہوا کیطرف منسوب کیا گیا ہے اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا اعتبار ہے جن کے لئے اس باب میں رائے نہ ہو مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی ہوتا ہے۔

تشریح صاحب حسامی رح فرماتے ہیں کہ جن حضرات علماء کا اجماع معتبر ہے ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہری، شیعہ حضرات اور امام احمد رح ایک روایت کے مطابق کہتے ہیں کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔

اور انہیں حضرات کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ امام مالک رح سے منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اور انھیں کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ روافض میں سے فرقہ زیدیہ اور امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا اجماع معتبر ہے اور ان کے علاوہ کو اجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کو اجماع منعقد کرنے کا حق حاصل ہے۔ داؤد ظاہری وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس" اور "کذالک جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس" کے مخاطب صرف صحابہ ہیں کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے نہ کہ معدومین کو اور خطاب اور نزولِ وحی کے وقت صحابہ کے علاوہ سب معدوم اور غیر موجود تھے۔ بہرحال جب وحی اور خطاباتِ شرع کے مخاطب صرف صحابہ ہیں ان کے بعد کے لوگ مخاطب نہیں ہیں تو اجماع منعقد کرنے کے اہل بھی صرف حضرات صحابہ ہوں گے اور انھیں کا اجماع معتبر شمار ہوگا ان کے علاوہ دوسرے حضرات اجماع کے اہل شمار نہ ہونگے اور ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی ثناء اور تعریف کی ہے مثلاً ایک حدیث میں فرمایا ہے "اصحابی امنۃ امتی" "میرے صحابہ میری امت کے حافظ اور نگہداشت رکھنے والے ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "اصحابی کلھم عدول" تمام صحابہ عادل ہیں۔ ایک حدیث میں ہے "اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم" میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جسکی بھی اقتداء کروگے راہ یاب ہوجاؤگے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جو صحابہ کے صدق اور حق پر ہونے کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس دونوں جہاں کے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کے عادل اور صادق ہونے کی شہادت دینا بھی اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ انہیں حضرات کا اجماع معتبر ہوگا ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور کل کا اتفاق عہد صحابہ میں تو ممکن تھا لیکن اس کے بعد ممکن نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد مسلمان اطرافِ عالم اور مشارق ومغارب میں پھیل چکے تھے لہٰذا ایسی صورت میں تمام مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا ایک امر محال ہے اور جب عہد صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں کے اتفاق کو معلوم کرنا امر محال ہے تو عہد صحابہ کے بعد کے حضرات کا اجماع کیسے معتبر ہوسکتا ہے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی پیش کردہ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ان کے علاوہ کو شامل نہیں ہے غلط اور ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ اس سے چند خرابیاں لازم آئیں گی پہلی خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ جو حضراتِ صحابہ نزولِ وحی کے وقت موجود تھے اگر ان میں سے بعض کا انتقال ہوگیا تو باقی دیگر صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہو کیونکہ بعض کی وفات کی وجہ سے یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہ ہوگا حالانکہ اجماع کی صحت کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور جب صحتِ اجماع کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہیں ہے تو یہ اجماع حجت بھی نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ آیات کے نزول کے بعد جو حضراتِ صحابہ اسلام میں داخل ہوئے ان کا اجماع معتبر نہ ہو کیونکہ یہ حضرات ان آیات کے مخاطب نہیں ہیں حالانکہ ان کا اجماع معتبر ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صحابہ کے بعد لوگ احکام کے مخاطب

اور مکلف نہ ہوں حالانکہ احکام کے مخاطب جسطرح حضرات صحابہ ہیں اسی طرح ان کے بعد کے لوگ بھی ہیں۔ یہ خرابیاں اس لئے لازم آئی ہیں کہ آپنے مذکورہ آیات کا مخاطب صرف صحابہ کو قرار دیا ہے پس ان خرابیوں سے بچنے کے لئے یہ ہی کہا جائیگا کہ مذکورہ آیات کے مخاطب صرف صحابہ نہیں ہیں بلکہ صحابہ بھی مخاطب ہیں اور بعد کے لوگ بھی مخاطب ہیں اور جب ایسا ہے تو اجماع کا انعقاد صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کی تعریف و توصیف کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو بلکہ بہت سی احادیث اس امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے خادم نے سات حدیثیں ذکر کی ہیں۔ نیز اجماع کا حجت ہونا اس امت کی تعظیم اور تکریم ہے اور امت میں صحابہ بھی داخل ہیں اور غیر صحابہ بھی لہذا سب ہی کا اجماع معتبر ہوگا اور صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر جد و جہد کی جائے تو تمام علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے بالخصوص اس زمانے میں جبکہ ساری دنیا ایک محلہ ہو کر رہ گئی ہے۔ قول ثانی کے قائلین یعنی امام مالک رح وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا کما ینفی الکیر خبث الحدید" (رواہ الشیخان) مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ خطاء بھی ایک قسم کا خبث ہے پس جب مدینہ اور اہل مدینہ سے خبث منفی ہے تو ان سے خطاء بھی منتفی ہوگی اور جب اہل مدینہ سے خطاء منتفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ جس چیز پر اتفاق کریں گے وہ سب کے لئے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا اور دوسری جگہوں کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے دوسری جگہوں کے حضرات کا اجماع اور اتفاق حجت نہ ہوگا اور نہ ہی شرعاً معتبر ہوگا۔ نیز مدینہ طیبہ دار الہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے، دار العلم ہے، مدفن نبی علیہ السلام ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے سب سے زیادہ اہل مدینہ واقف ہیں، پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام باتیں مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں نہ تو مدینہ کے علاوہ دوسرے مقامات کی فضیلت کی نفی کرتی ہیں اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مکۃ المکرمہ زادہا اللہ شرفاً بھی بہت سے فضائل پر مشتمل ہے مثلاً بیت الحرام، رکن، مقام ابراہیم، زمزم، حجر اسود، صفا و مروہ، دوسرے مناسک حج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مولد مکہ میں ہی ہیں مگر یہ سب باتیں اس پر دلالت نہیں کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مکہ کے ساتھ مختص ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کسی جگہ کے لوگوں کے اجماع کے معتبر ہونے میں اس جگہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ علم و اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے اور علم و اجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی اور غربی سب برابر ہیں۔ لہذا اجماع معتبر ہونے میں علم و اجتہاد کا اعتبار ہوگا مدنی یا غیر مدنی کا اعتبار نہ ہوگا۔ تیسرے قول کے قائلین یعنی

فرقہ زیدیہ اور امامیہ کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور عقل تینوں سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا " اللہ یہ ہی چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندی باتیں اے نبی کے گھر والو اور ستھرا کردے تم کو ایک ستھرائی سے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ باری تعالیٰ نے کلمہ اِنما (جو حصر کے لئے آتا ہے) کے ذریعہ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس سے مراد خطا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خطا صرف اہل بیت سے منتفی ہے اور جس سے خطا منتفی ہوتی ہے وہ معصوم عن الخطا ہوتا ہے لہذا اہل بیت معصوم عن الخطا ہوں گے اور معصوم عن الخطا کا قول صواب اور درست ہوتا ہے لہذا ان کا قول صواب ہوگا اور قول صواب، حجت ہوتا ہے لہذا ان کا قول حجت ہوگا۔ بہرحال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت اگر کسی قول یا فعل پر اتفاق کرلیں تو ان کا یہ اتفاق واجماع شرعاً معتبر اور حجت ہے۔ اور اہل بیت کے علاوہ کے بارے میں چونکہ باری تعالیٰ نے اس طرح کی کوئی خبر نہیں دی ہے اس لئے ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ بقول صاحب نامی اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ اور حسنین ہیں کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں عزیزوں کو ایک چادر میں لیا اور ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا " ہؤلاء اہل بیتی "۔ اور حدیث رسول یہ ہے: " انی تارک فیکم الثقلین فما تمسکتم بہما لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی " میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑوں گا جب تک تم ان دونوں کو تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہوگے۔ ایک کتاب اللہ دوم میرے اہل بیت۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ضلالت سے معصوم ہونا کتاب اللہ اور عترت میں منحصر ہے لہذا ان کے علاوہ اور کوئی چیز حجت نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوگیا کہ صرف اہل بیت کا اتفاق واجماع حجت ہے اور کسی کا اجماع حجت نہیں ہے عقلی دلیل یہ ہے کہ اہل بیت، شرفِ نسب کے ساتھ مختص ہیں اور اسبابِ تنزیل معرفۃ وتاویل اور اقوال رسول وافعال رسول سے یہ ہی حضرات زیادہ واقف ہیں پس اس کرامت اور شرافت کی وجہ سے اہل بیت اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا اجماع معتبر ہو اور ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو۔ ہماری طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطا مراد نہیں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے بلکہ رجس سے تہمت مراد ہے اور باری تعالیٰ ازواج مطہرات سے تہمت دفع کرنا چاہتے ہیں یعنی باری تعالیٰ نے ازواج مطہرات سے فاحشہ کی تہمت کو دور کیا ہے کیونکہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ اوپر کی آیت " یٰنِسَاءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ " اس پر دلالت کرتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا علی، فاطمہ اور حسنین کو چادر میں لیکر ہؤلاء اہل بیتی فرمانا ازواج مطہرات کے اہل بیت میں سے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور روافض کے نزدیک اخبار آحاد اس لائق بھی نہیں ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے پس جب اخبار آحاد عمل کے لائق نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بدرجۂ اولیٰ درست نہ ہوگا اور اگر اخبار احاد پر عمل کرنا اور ان سے استدلال کرنا تسلیم کرلیا جائے تو ہمیں اس کی نقل کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ منقول صحیح یہ ہے " ترکتُ فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما کتاب اللہ و سنۃ رسولہ " جیسا کہ امام مالک رح نے موطا میں روایت کیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اجتہاد میں شرفِ نسب کو کوئی دخل نہیں ہے اجتہاد میں تو اہلیتِ نظر اور جودتِ ذہن کا اعتبار

ہے اور یہ باتیں اہل بیت کے علاوہ میں بھی ہوسکتی ہیں اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخالطت کا معاملہ تو یہ بات اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی حاصل تھی جو سفر اور حضر میں آپ کے ساتھ رہتے تھے لہذا اس بنیاد پر صرف اہل بیت کا قول حجت نہ ہوگا بلکہ اہل بیت کی طرح دوسرے لوگوں کا قول اور اجماع بھی حجت ہوگا۔ اور اگر صرف اہل بیت کا قول حجت ہوتا جیساکہ روافض کہتے ہیں تو جنگ صفین کے موقعہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے مخالفین پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ میرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں حالانکہ حضرت علی رضؓ نے نہ یہ فرمایا اور نہ مخالفینِ صحابہ مخالفت سے باز آئے۔ الحاصل یہ قول بھی درست نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہی ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے کیونکہ جو دلائل حجیتِ اجماع کا فائدہ دیتے ہیں وہ عام ہیں اور ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے نہ اصحابِ نبی اور عترت رسول ؐ کی بلکہ اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا عادل ہونا ضروری ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہوتا حالانکہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا مجتہد ہونا ضروری ہے لیکن مجتہد ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ ایسی چیز میں اجماع منعقد کریں جو رائے اور اجتہاد کی محتاج ہو جیسے احکامِ نکاح، احکام طلاق، وغیرہ پس ان امور میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اور غیر مجتہدین کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اگر کسی ایسی چیز میں اجماع منعقد کرنا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ ہو جیسے نقل قرآن اور رکعتوں کی تعداد تو اس میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع اور اتفاق ضروری ہے اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو وہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی ایک زمانے کے علماء کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، حدِ تواتر کو پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو بہر صورت ان کا اجماع حجت ہوگا یہ ہی جمہور کا مذہب ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں کسی عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں یعنی ان میں ایسا کوئی عدد ذکر نہیں کیا گیا کہ اگر وہ عدد ہوگا تو اجماع حجت ہوگا ورنہ اجماع حجت نہ ہوگا۔ البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اجماع کے حجت ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ جائے یعنی اگر مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی تو ان کا اجماع حجت ہوگا ورنہ حجت نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ حد تواتر کو پہنچ جانے کے بعد ان کا باطل پر اتفاق کرنا اسی طرح ناممکن ہے جیساکہ خبر کے سلسلے میں ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور تواتر کی تعداد سے کم میں ان کا جس طرح کذب پر اتفاق کرنا ممکن ہے اسی طرح ان کا باطل پر بھی اتفاق کرنا ممکن ہے اور جب ایسا ہے تو حد تواتر سے کم تعداد کے مجتہدین کا اجماع حجت نہ ہوگا۔ پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ایک زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا قول حجت ہوگا اور اس کے قول کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ کیونکہ جب امت میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئیگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالےٰ کے قول "اِنَّ اِبْرٰهِیْمَ كَانَ اُمَّةً" میں امت کا اطلاق ایک شخص یعنی سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا ہے پس جب ایک شخص بھی امت ہے تو وہ نقلی دلیلیں جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں اس ایک کو بھی شامل ہوں گی جیساکہ کثیر کو شامل ہیں۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ایک کا قول حجت نہ ہوگا کیونکہ

اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے اور اجتماع دو یا دو سے زائد سے متصور ہو سکتا ہے لہذا اجماع کے لئے ایک سے زائد کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نامی فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ قوی ہے کیونکہ ایک پر امت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور آیت میں حضرت ابراہیم کو ان کی تعظیم کے خاطر مجازاً امت کہا گیا ہے اور ابراہیم کے بارے میں ان کی تعظیم کی وجہ سے مجاز کے ارتکاب سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجانا شرط نہیں ہے دراصل اس بارے میں چار قول ہیں۔ پہلا قول جس کے قائل جمہور علماء ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے یہ بات ہرگز شرط نہیں ہے کہ تمام مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجائیں بلکہ اگر انھوں نے کسی امر پر اتفاق کیا اور ابھی اس اتفاق پر ایک ساعت گذری ہے اور تمام مجتہدین بقید حیات ہیں تو بھی یہ اجماع منعقد ہو جائے گا حتی کہ خود ان مجتہدین کے لئے اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ دوسرا قول جس کے قائل امام احمد بن حنبل ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے کسی حکم پر اتفاق کرنے والے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہے چنانچہ اجماع کرنے والے مجتہدین میں سے اگر ایک مجتہد بھی زندہ ہے تو یہ اجماع منعقد شمار نہ ہوگا حتی کہ مجتہدین کے اتفاق کرنے کے بعد تمام مجتہدین کے لئے بھی اس اجماع سے رجوع کرنا جائز ہے اور بعض کے لئے بھی بلکہ اجماع کرنے والوں کے علاوہ کے لئے بھی اس اجماع کی مخالفت کرنا جائز ہے لیکن جب تمام مجتہدین وفات پاچکے تو اب ان کا اجماع منعقد شمار ہوگا اور کسی کے لئے اس سے مخالفت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ تیسرا قول جس کے قائل ابو اسحق اسفرائی اور صاحب الاحکام ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا اجماعِ سکوتی میں تو شرط ہے لیکن اس کے علاوہ میں شرط نہیں ہے۔ چوتھا قول جس کے قائل امام الحرمین ہیں یہ ہے کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہوگا اور اگر اس کی سند اور بنیاد نص قطعی ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط نہ ہوگا بلکہ ان کی زندگی میں بھی وہ اجماع منعقد شمار ہوگا۔

ولا لمخالفۃ اہل الہویٰ الخ سے مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اہل ہویٰ اور خواہشاتِ نفس کا اتباع کرنے والوں کو جس چیز کی وجہ سے ہویٰ اور ضلالت کی طرف منسوب کیا گیا ہو اس چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی مثلاً جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس میں روافض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی یعنی ان کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی کیونکہ روافض کو رفض کی طرف اسی لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ ابو بکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ہاں اگر روافض نے فضیلت ابو بکر کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے میں مخالفت کی تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہو تو یہ کافر کے مانند ہوگا اور اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کا عقیدہ رکھنے والا اور روافض میں سے وہ لوگ جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں اور مستحق نبوت آنحضرت م کو نہ مان کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مانتے ہیں

اور اگر اس کی بدعت مفضی الی الکفر نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں۔ پہلا قول تو یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول خود اس کے حق میں تو معتبر ہوگا لیکن اس کے علاوہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا یعنی اگر تمام مجتہدین نے کسی امر پر اتفاق کیا اور مجتہد مبتدع نے اس اتفاق کی مخالفت کی تو مجتہدین کا اتفاق اس پر تو حجت نہ ہوگا البتہ اس کے علاوہ پر حجت ہوگا شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ صاحب بدعت اگر بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہ دیتا ہو البتہ خود بدعت میں مشہور ہو تو جس چیز کی وجہ سے اسکو مبتدع اور ضال قرار دیا گیا ہے اس میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا یعنی اس چیز میں اس کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کا قول معتبر ہوگا اور اس کی مخالفت انعقادِ اجماع کے لئے مضر ہوگی۔ یہی چوتھا قول ہے اور اسی کے قائل صاحب حسامی ہیں۔

ولا بمخالفة من لا رائی لهٗ سے فاضل مصنف نے بیان کیا کہ وہ احکام جو اجتہاد اور رائے سے مستغنی ہیں یعنی ان میں اجتہاد اور رائے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے نقلِ قرآن اور رکعات کی تعداد تو ان میں عوام اور غیر مجتہدین کا قول معتبر ہوتا ہے حتی کہ عوام میں سے اگر ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا لیکن جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے ان احکام میں عوام کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتی کہ ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہوجائے گا۔ اس کے علاوہ دو قول ہیں ایک تو یہ کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا بلکہ مجتہدین کا قول معتبر ہوگا یہی جمہور کا مذہب ہے کیونکہ عامی آدمی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے لہذا اس پر مجتہد کے قول کو قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کے لئے مجتہد کی مخالفت جائز نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ اور تابعین اس بات پر متفق ہیں کہ انعقادِ اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت معتبر نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام پوری زمین پر آباد ہیں اور وہ سب غیر معروف ہیں لہذا ان کو ضبط کرنا اور ان کے اقوال پر اطلاع پانا ناممکن ہے۔ پس اگر انعقادِ اجماع کے لئے عوام کی موافقت کو شرط قرار دیدیا جائے تو اجماع کبھی منعقد نہ ہوسکے گا۔ صاحب نامی نے اسی قول کو حق قرار دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر ہوگا کیونکہ عوام بھی امتِ محمد میں سے ہیں اور عصمت پوری امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض یعنی مجتہدین کے لئے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى مَرَاتِبَ فَالْأَقْوَى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهٗ لَاخِلَافَ فِيهِ فَفِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ الَّذِي ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلَى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ

لَا يُبْطِلُ قَوْلَهٗ وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْآحَادِ

ترجمہ پھر اجماع کے چند مرتبیں ہیں سب سے قوی صحابہ کا صریحی اجماع ہے کیونکہ اس قسم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس وجہ سے کہ صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء (بھی داخل) ہیں۔ پھر وہ اجماع جو بعض صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو کیونکہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت کرنے میں تصریح سے کم درجہ ہے۔ پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ کے بعد کے ہیں ایسے حکم پر جس میں پہلے لوگوں (صحابہ) کا قول مختلف فیہ ظاہر نہ ہوا ہو۔ پھر ان کا اجماع ایسے قول پر جس قول میں ان سے پہلے لوگ (صحابہ) اختلاف کرنے والے ہوں۔ پس اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے گذر چکا ہو اور اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے نہ گذرا ہو لیکن اجماع اس میں جس میں اختلاف پہلے نہیں گذرا ہے حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اس میں جس میں اختلاف گذر چکا ہے حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ اجماع کے متفاوت مرتبے ہیں یعنی جس طرح نصوص میں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مراتب میں تفاوت ہے اور خبر متواتر، مشہور اور خبر واحد کے مراتب میں تفاوت ہے اسی طرح اجماع کی مختلف اقسام کے درمیان بھی مراتب کے اعتبار سے تفاوت ہے۔ چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا تصریحی اجماع ہے اس طور پر کہ تمام صحابہ نے زبان سے تصریح کرتے ہوئے کہا "اجمعنا علی کذا" ہم سب نے فلاں امر پر اجماع کر لیا اور اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی اسلئے ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جماعت صحابہ میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں اور عترت رسول بھی۔ گویا یہ اجماع اہل مدینہ عترتِ رسول اور صحابہ سب کی طرف سے منعقد کیا گیا ہے اور سب نے اس کی صراحت کر دی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اجماع مفیدِ یقین ہونے میں آیت اور حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور جس طرح آیت اور حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی اس قسم کا منکر بھی کافر ہوگا۔ اجماع کی اس قسم کی مثال صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ خلافتِ صدیق پر تمام صحابہ کا اجماع ہے اور تمام صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء بھی شامل ہیں۔ پھر دوسرے مرتبہ پر وہ اجماع ہے جو بعض حضرات صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہوا ہو۔

یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ نے تصریح کی ہو اور پھر وہ حکم اس زمانے کے حضرات علماء کے درمیان پھیل گیا ہو اور اس مسئلہ میں غور وفکر کی مدت گذر گئی ہو اور کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک یہ بھی اجماع کہلائے گا مگر اس کا نام اجماع سکوتی ہوگا اور یہ اجماع پہلی قسم کی بہ نسبت کم رتبہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے حالانکہ پہلی قسم کے اجماع کا منکر کافر ہے اس کے کم رتبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صریح قول بھی تقریر حکم اور اثباتِ حکم پر دلالت کرتا ہے اور سکوت بھی اس پر دلالت کرتا ہے مگر صریح قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے پس چونکہ صریح قول کی دلالت زیادہ واضح ہے اسلئے تمام صحابہ کے صریح قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقوی ہوگا۔ اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہے اس لئے سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اس کی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا۔ اجماع سکوتی کے اجماع صحیح اور حجت ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کی طرف سے تکلم دشوار بھی ہے اور غیر معتاد بھی بلکہ عادت یہ ہے کہ بڑے حضرات فتویٰ دیتے ہیں اور باقی سب اس کو تسلیم کرتے ہیں پس اختلاف ظاہر کرنے سے ان کا سکوت ان کے اتفاق کی بیّن دلیل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اس کا حکم تلاش کرنے اور اجتہاد کرنے کی طرف دوڑتے ہیں اور جو حکم ان کے نزدیک حق ہوتا ہے اس کو ظاہر کرنے سے دریغ نہیں کرتے پس جب ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب اس حکم پر راضی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان کا یہ سکوت تصریح کے مرتبہ میں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر یہ بات واجب ہے کہ اس کے نزدیک جو بات حق ہو اس کو وہ ظاہر کرے پس جب اس نے سکوت کیا تو گویا یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے اسلئے کہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ بات مجتہد سے خاص کر صحابہ سے بعید ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب کرے۔ حضرت امام شافعی رح سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی یہ قسم شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے۔ یہی قول علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کے قائل داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ موافقت اور رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت کی وجہ سے انسان ساکت ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عول کے قائل تھے جب آپ نے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے آپ کی رائے کے سامنے سکوت کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عول کا انکار کرنے لگے تو ان سے کہا گیا کہ آپ نے عمر کے زمانے میں اپنا قول کیوں ظاہر نہ کیا۔ اس پر ابن عباس نے کہا، کان رجلاً مہیباً ، عمر بڑے باہیبت اور بارعب آدمی تھے میں ان کی ہیبت کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کر سکا۔ کبھی آدمی اس لئے بھی سکوت اختیار کر لیتا ہے کہ قائل، عمر یا مرتبہ یا اجتہاد میں اس سے بڑا ہے اور سکوت کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ساکت رہنے والے صحابہ جہاد یا رعایا کے امور میں مصروف ہونے کی وجہ سے غور وفکر نہ کر سکے ہوں۔ پھر جب انھوں نے اس مسئلہ میں غور وفکر کیا تو وہ کسی نتیجہ پر پہنچے بغیر متفرق ہو گئے۔ اور کبھی فتنہ اور فساد کے خوف کی وجہ سے بھی انسان سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ بہرحال ان احتمالات

کے ہوتے ہوئے سکوت موافقت اور رضامندی کی دلیل نہ ہوگا اور جب سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے تو اجماع سکوتی شرعی اجماع اور حجت شرعیہ بھی شمار نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن مجتہدین محققین کے احوال پر نظر کرتے ہوئے خلاف ظاہر ہیں لہذا ان احتمالات کا اعتبار نہ ہوگا اور رہا ابن عباس کا واقعہ تو وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ حق کے سامنے سرخم کر دیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہ نے بہت سے معاملات میں حضرت عمرؓ سے بڑا اختلاف کیا ہے پس یہ کہنا کہ ابن عباس حضرت عمر کی ہیبت کی وجہ سے خاموش ہوگئے تھے سراسر غلط ہے۔ پھر تیسرے مرتبہ میں تابعین یا بعد والوں کا ایسے حکم پر اجماع ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو یعنی تابعین نے جس حکم پر اجماع کیا ہے وہ حکم صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو بلکہ اس حکم کے سلسلے میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو نہ موافق نہ مخالف اور نہ مختلف فیہ۔ جیسا کہ استصناع کی صحت پر تابعین کا اجماع ہے استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کو بنوانا، کوئی چیز بنانے کے لئے کہنا مثلاً کسی نے جوتا بنانے والے سے کہا کہ میرے لئے جوتا بنا دو اس نے قیمت بتادی معاملہ طے ہوگیا۔ عقد بیع کے وقت مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عقلاً یہ بیع درست نہ ہونی چاہئے تھی لیکن تابعین کے زمانے میں اس بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہوگیا اور صحابہ کے زمانے میں صحابہ کی طرف سے نہ تو اس حکم استصناع کے موافق قول ظاہر ہوا اور نہ مخالف اور نہ ہی اس حکم میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا پس یہ اجماع خبر مشہور کے مرتبے میں ہے اور خبر مشہور کی طرح مفید یقین تو نہیں ہے البتہ مفید طمانینت ہے۔ طمانینت، ظن سے تو بڑھ کر ہے لیکن یقین سے کمتر ہے۔ اجماع کی یہ قسم تیسرے مرتبہ پر اس لئے ہے کہ جو حضرات اجماع کا حق صرف صحابہ کو دیتے ہیں ان کے نزدیک صحابہ کے بعد والوں کا اجماع، اجماعِ شرعی اور حجتِ شرعی شمار نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو اجماع کی یہ قسم مختلف فیہ ہوگی اور صحابہ کا اجماع متفق علیہ ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ مختلف فیہ، متفق علیہ سے کمتر ہوتا ہے لہذا اجماع کی یہ قسم صحابہ کے اجماع سے کمتر اور کم رتبہ ہوگی۔ پھر چوتھے مرتبہ پر تابعین کا ایسے قول پر اجماع ہے جس قول میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہ چکا ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلہ میں دو قول تھے پھر تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اجماع کر لیا مثلاً ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناجائز تھی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز تھی پھر عہد صحابہ کے بعد تابعین نے عدم جواز یعنی عمرؓ کے قول پر اتفاق کر لیا پس اجماع کی یہ قسم سب سے کمتر اور کم رتبہ ہے چنانچہ اجماع کی یہ قسم خبر واحد کے مانند ہے اور خبر واحد کی طرح موجب عمل تو ہے لیکن موجب یقین نہیں ہے۔ اجماع کی اس قسم کے سب سے کمتر ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا کہ اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض علماء مثلاً اصحاب ظواہر امام احمد بن حنبل رہ وغیرہ نے فرمایا کہ اجماع کی یہ قسم شرعی اجماع اور حجت نہیں ہے بلکہ یہ حکم جس طرح اس اجماع سے پہلے اجتہادی اور مختلف فیہ تھا اسی طرح اس اجماع کے بعد بھی اجتہادی اور مختلف فیہ رہے گا اور ایک شخص کے لئے اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ اس اجماع کو ترک کر دے اور دوسرا قول جو اس اجماع کے خلاف ہے اس کو قبول کر لے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں پوری امت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا۔ اس طور پر کہ جس صحابی کے قول پر تابعین نے اجماع منعقد نہیں کیا ہے وہ صحابی اس اجماع کا مخالف ہوگا۔

اور وہ مخالف صحابی اگرچہ وفات پاچکا ہے لیکن مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کا قول معتبر اور موجود ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو مذاہب متقدمہ (مثلاً ائمہ اربعہ کے مذاہب) کا باطل ہونا لازم آئیگا حالاں کہ ایسا نہیں ہے بہرحال جب مخالف کی موت سے اس کا قول باطل نہیں ہوا تو قول مجمع علیہ پر پوری امت کا اتفاق حاصل نہ ہوسکا حالانکہ پوری امت کا اتفاق اجماع کے لئے شرط ہے اور جب اجماع کی شرط نہیں پائی گئی تو اجماع بھی منعقد نہ ہوا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع کی یہ قسم اجماع نہیں ہے۔ لیکن اکثر احناف اور اکثر شوافع، امام محمد اور امام ابوحنیفہ رح اور خود مصنف حسامی کے نزدیک انعقادِ اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے۔ وہ حکم مجمع علیہ خواہ عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو خواہ مختلف فیہ نہ رہا ہو دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں عام ہیں اور دونوں کو شامل ہیں ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ وہ حکم جس پر تابعین نے اجماع کیا ہے اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو تو یہ اجماع حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ اس کا منکر ضال تو ہوگا لیکن شبہ اختلاف کی وجہ سے کافر نہ ہوگا اور اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہ چکا ہو تو یہ اجماع حدیثِ صحیح واحد کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ اجماع موجبِ عمل تو ہوگا لیکن مفیدِ یقین نہ ہوگا، بلکہ مفیدِ ظن ہوگا۔

وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلَىٰ نَقْلِهِ كَانَ فِي مَعْنَىٰ نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْآحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِأَصْلِهِ لٰكِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْآحَادِ أَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ.

ترجمہ اور جب ہماری طرف صحابہ کا اجماع منتقل ہوا اس حال میں کہ اس اجماع کی نقل پر ہر زمانے کے علماء کا اجماع ہے تو وہ اجماعِ صحابہ، حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا اور جب خبر واحد کے ساتھ منتقل ہوکر آیا تو وہ اجماع صحابہ حدیث کو آحاد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب آحاد کے ساتھ منتقل ہوکر آیا تو یہ موجبِ عمل ہوگا نہ کہ موجبِ علم اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح جب فاضل مصنف اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے اس اجماع کو بعد والوں کی طرف نقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے مراتب کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر صحابہ کا منعقد کردہ اجماع ہم تک نقل ہوکر آئے تو اس کے نقل ہونے کی دو صورتیں

ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اسکو نقل کرنے پر ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہو یعنی ہر زمانے کے علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو جیسا کہ ابو بکر رضؓ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع ہم تک نقل متواتر کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس کو نقل نہ کیا ہو بلکہ آحاد و افراد نے یعنی تواتر کی تعداد سے کم تعداد نے اسکو نقل کیا ہو جیسا کہ عبیدہ سلمانی نے کہا کہ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھنے پر، فجر کی نماز اسفار میں ادا کرنے پر، ایک بہن کی عدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کے حرام ہونے پر اور خلوتِ صحیحہ کی وجہ سے مہر کے مؤکد ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ پہلی صورت میں اجماعِ صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث متواتر کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیثِ متواتر موجبِ یقین اور موجبِ عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر کافر قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہ اجماع بھی موجبِ یقین اور موجبِ عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا اور دوسری صورت میں اجماعِ صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیثِ واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے تو قطعی اور یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے لیکن چونکہ خبر آحاد کے ساتھ منقول ہو کر آئی ہے اس لئے یہ حدیث ظنی ہوگی، موجب عمل ہوگی اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوگا کیونکہ وہ خطاء سے معصوم امت کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ خبر آحاد کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے اسلئے یہ اجماع ظنی ہوگا، موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا البتہ قیاس کے ساتھ متعارض ہونے کی صورت میں یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ حدیثِ واحد صحیح، قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ جمہور علماء کے مذہب کے مطابق قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے اور اجماع اور حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے لہذا اجماع اور حدیث واحد صحیح قیاس پر مقدم ہونگے

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نقل اجماع کے سلسلے میں حدیث متواتر کے ساتھ بھی تمثیل ذکر فرمائی ہے اور حدیث واحد صحیح کیساتھ بھی۔ لیکن حدیث مشہور کے ساتھ تمثیل ذکر نہیں فرمائی اسکی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نقلِ اجماع کے سلسلے میں تواتر اور آحاد کا تحقق تو ہو سکتا ہے لیکن شہرت کا تحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مشہور وہ ہے جو عہد صحابہ میں حد تواتر کو نہ پہنچا ہو اور پھر عہد صحابہ کے بعد حد تواتر کو پہنچ گیا ہو۔ مگر یہ بات اجماع کے اندر متحقق نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ اجماع نبی علیہ السلام کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا کہ یوں کہا جائے کہ عہد صحابہ میں یہ اجماع حد تواتر سے کم تعداد کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے پھر اس کے بعد تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے بلکہ اجماع کا آغاز صحابہ کے زمانے سے ہوا ہے اور پھر صحابہ کے بعد ہی دو طرح سے نقل کیا جا سکتا ہے آحاد کے ساتھ یا تواتر کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف نے ان دونوں کو تمثیل کے طور پر ذکر فرما دیا اور مشہور کو ذکر نہیں کیا۔

بَابُ الْقِيَاسِ

(یہ) قیاس کا باب ہے۔

تشریح قیاس کے لغوی اور شرعی معنی تو خود مصنف رہ بیان کریں گے لیکن اس سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری

ہے کہ قیاس آیا حجت شرعی ہے یا حجت شرعی نہیں ہے عامۃ العلماء کا مذہب تو یہی ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن روافض، خوارج اور بعض معتزلہ حجیتِ قیاس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرینِ قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء " ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔ اور ایک جگہ ہے " ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین " یعنی رطب و یابس ہر چیز کتاب اللہ میں موجود ہے منکرینِ قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل ایک زمانے تک راہ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا۔ قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد چونکہ عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجتِ شرعی کیسے ہو سکتا ہے۔ ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مُثبِتِ احکام نہیں ہوتا بلکہ مُظہرِ احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم ویقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فاعتبروا یا اولی الابصار۔ اعتبار کہتے ہیں شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود ثابت ہو گیا ورنہ اس امر کا عبث ہونا لازم آئیگا۔ دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین بعث معاذاً الی الیمن قال بم تقضی قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ قال فان لم تجد قال اجتہد برائی فقال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی رسولہ " رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کروگے۔ انھوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کروگے۔ انھوں نے عرض کیا سنت رسول سے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کروگے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اجتہاد نام ہے قیاس کا۔ یہ سنکر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر قیاس حجتِ شرعی

نہ ہوتا تو آپ معاذ کا قول "اجتہد برأی" فوراً رد فرما دیتے، لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اللہ کا شکر ادا کیا
پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے
حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فان لم تجد فی کتاب اللہ، قرآن کی آیت
ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ " کے معارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب میں موجود
نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے
سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجودہ احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ
قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔ جمیل احمد سکروڈھوی

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ
أَيْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِيْرَ الْآخَرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوْا حُكْمَ الْفَرْعِ
مِنَ الْأَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ
وَالْعِلَّةِ

ترجمہ باب قیاس، نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس اور دفع قیاس پر مشتمل ہے
بہرحال اول تو قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے، قس النعل بالنعل۔ ایک جوتے کا دوسرے
جوتے کے ساتھ اندازہ کر، اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے مساوی بنا۔ اور فقہا نے جب فرع کا حکم اصل
سے لیا تو انہوں نے اس لینے کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ
اندازہ کیا ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کے باب میں چند چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) قیاس کی لغوی اور
شرعی تعریف، عبارت میں نفس قیاس سے مراد یہی ہے (۲) قیاس کی شرط یعنی وہ چیز جس پر قیاس
کی صحت موقوف ہے (۳) قیاس کا رکن۔ رکن سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو۔
(۴) قیاس کا حکم، یعنی وہ اثر جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے (۵) دفع قیاس یعنی احناف کی طرف سے بیان کردہ علل
مؤثرہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفعیہ۔

قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں۔ علامہ ابن حاجب۔ فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے
ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان۔ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ
قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے "قسمت الارض بالقصبۃ" میں نے بانس سے زمین کا اندازہ

کیا یعنی اس کو ناپا۔ " قَاسَ الطَّبِیْبُ قَعْرَ الْجُرْحِ " طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا۔ قِسِ النَّعلَ بالنعلِ، ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا. اکثر علماء کہتے ہیں کہ تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے جنیں سے ایک دوسرے کی طرف مساوات کے ساتھ منسوب ہو اسلئے لفظ قیاس بمعنی تقدیر، مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا چنانچہ قِسِ النعل بالنعلِ کا مطلب یہ ہی ہے کہ ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کر. اور جب ایسا ہے تو ابن حاجب اور اکثر علماء کے اقوال کا آل ایک ہوگا. عبارت میں اجعلہ کی ضمیرِ مفعول کا مرجع نعل ہے اور نعل مؤنث سماعی ہے حالانکہ ضمیر مذکر کی ہے لہذا ضمیر اور مرجع میں عدم مطابقت کا اعتراض واقع ہوگا۔ جواب، نعل اگرچہ مؤنث سماعی ہے لیکن نعل کے ظاہر لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ضمیر مذکر ذکر کر دی گئی ہے۔ اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں چنانچہ بعض حضرات نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے " تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع " حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا۔ لیکن یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حکم اصل کے لئے وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے " ہو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر " اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح علت کے پائے جانے کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کر دیا جائے گا اور اسی کا نام قیاس ہوگا۔ اس تعریف میں اثبات کی جگہ ابانت کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس مُظْہِر ہوتا ہے مُثْبِتْ نہیں ہوتا۔ مُثْبِت تو حق جل مجدہ کی ذات ہوتی ہے اور حکم اور علت سے پہلے مثل کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ اوصاف کے منتقل ہونے کا قائل ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اگر مثل کا لفظ ذکر نہ کیا جاتا تو اصل کے حکم کا فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا اور علت کا اصل سے فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا حالانکہ حکم اور علت دونوں اوصاف کے قبیلہ سے ہیں اور اوصاف کا منتقل ہونا باطل ہے اور مذکورَیْن کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس بین الموجودَیْن اور قیاس بین المعدومَیْن دونوں کو شامل ہو جائے۔ قیاس بین المعدومین کی مثال جنون کی وجہ سے عدیم العقل کو صغر کی وجہ سے عدیم العقل پر اس حکم میں قیاس کرنا کہ جس طرح صغر کی وجہ سے عدیم العقل سے خطاب الٰہی ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جنون کی وجہ سے عدیم العقل سے بھی خطاب ساقط ہو جائیگا۔

فاضل مصنف رح نے مذکورہ دونوں تعریفوں سے اعراض کرتے ہوئے فقہاء کا حوالہ دیکر ایک تیسری تعریف ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا یعنی فرع کے اندر اصل کے حکم کے مثل حکم کو ظاہر کیا تو انھوں نے اس لینے اور ظاہر کرنے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کیا. کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ اور موازنہ کیا ہے۔ حاصل یہ کہ فرع (مقیس) کے اندر اصل (مقیس علیہ) کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کرنے کا نام قیاس ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے سابقہ دو نوں تعریفیں چھوڑ کر

اس تعریف کو کیوں اختیار کیا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف قیاس کے معنی لغوی کے موافق ہے اور جو تعریف معنی لغوی کے موافق ہو وہ زیادہ بہتر ہوتی ہے لہٰذا یہ تعریف انسب اور احسن ہوگی، اس تعریف کو فقہاء کے حوالے سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ ارباب فقہ اور ارباب اصول فقہ دونوں کے نزدیک قیاس کی ایک ہی تعریف ہے اور قیاس کے معنی اصطلاحی کے سلسلہ میں دونوں کی اصطلاحوں میں ترادف ہے ۔

وَاَمَّا شَرْطُهٗ فَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ كَقَبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ رض وَحْدَهٗ كَانَ حُكْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ كَرَامَةً لَهٗ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِيَاسِ كَاِيْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ

ترجمہ اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے اکیلے خزیمہ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے جس کے ساتھ خزیمہ کا اختصاص ان کی کرامت کے پیش نظر نص کی وجہ سے ثابت ہے۔ اور یہ کہ اصل معدول بہ عن القیاس (قیاس کے مخالف) نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو کا واجب کرنا۔

تشریح یہاں سے مصنف رہ قیاس کی شرطیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ مصنف رہ کے بیان کے مطابق قیاس کی چار شرطیں ہیں۔ ان میں سے دو عدمی ہیں اور دو وجودی ہیں۔ عدم چونکہ وجود پر مقدم ہے اسلئے مصنف رہ نے پہلے عدمی شرطوں کو بیان فرمایا ہے اور پھر وجودی شرطوں کو بیان فرمایا ہے۔ عدمی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم اصل کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو عبارت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمہ میں بار مخصوص پر داخل ہے نہ کہ مخصوص علیہ پر اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم نص کے ذریعہ مخصوص نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کے ساتھ کسی نص کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسے تن تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا حدیث کی وجہ سے کرامۃً حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے لہٰذا ان پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ دوسرا شخص رتبہ میں خواہ ان کے برابر ہو خواہ ان سے بڑھ کر ہو چنانچہ خلفاء راشدین میں سے بھی کسی کی تنہا شہادت معتبر نہ ہوگی اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹنی خریدی اور اسکو ثمن ادا کر دیا اس کے بعد اعرابی نے ثمن وصول کرنے سے انکار کر دیا اور دوبارہ ثمن کا تقاضہ کیا آپ ؐ نے فرمایا کہ میں تو ثمن ادا کرچکا ہوں اس نے گواہ کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں سے لاؤں گا۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے یہ گفتگو سنکر کہا اے رسولِ خدا میں گواہی دیتا ہوں بیشک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپ نے تعجبًا فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح

میرے حق میں گواہی دے رہے ہو۔ خزیمہ نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں۔ آپ نے خوش ہو کر فرمایا "من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ" یعنی خزیمہ تن تنہا جس کے حق میں گواہی دیدیں تو اس کی گواہی کافی ہے۔ یہ خزیمہ کا اعزاز واکرام ہے کہ اللہ کے رسول نے ان کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیدیا ورنہ عام لوگوں کی گواہی کے معتبر ہونے کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرتان" اور ایک جگہ ارشاد ہے "واستشہدوا ذوی عدل منکم" پس جب ایک آدمی کی گواہی کا معتبر ہونا حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے تو خزیمہ پر دوسرے لوگوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا وہ دوسرے لوگ رتبہ میں خواہ خزیمہ کے برابر ہوں خواہ خزیمہ سے بڑھ کر ہوں۔

دوسری عدمی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) من کل وجہ خلاف قیاس نہ ہو اور اس کے معنی بالکل غیر معقول نہ ہوں۔ کیونکہ جب اصل (مقیس علیہ) خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ جیسا کہ صلوٰۃ کاملہ یعنی رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے "الا من ضحک منکم قہقہۃ فی الصلوٰۃ فلیعد الوضوء والصلوٰۃ جمیعاً" سنو جو شخص تم میں سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسا وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ نماز کے دوران قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس اس لئے ہے کہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ ناقض وضو نہ ہو جیسا کہ نماز کے علاوہ میں قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ کاملہ میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا گیا ہے اور جب صلوٰۃ کاملہ یعنی رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ خلاف قیاس ناقض وضو ہے تو اس پر صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل یعنی قہقہہ کا ناقض وضو ہونا صلوٰۃ کاملہ میں ثابت ہے اور صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت صلوٰۃ کاملہ نہیں ہیں لہذا ان دونوں میں قہقہہ کا پایا جانا ناقض وضو نہ ہوگا۔

(فوائد) یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قیاس میں اصل یعنی مقیس علیہ کیا ہوتا ہے اس بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ فقہاء میں سے جمہور علماء کے نزدیک حکم منصوص علیہ کا محل، اصل اور مقیس علیہ ہوتا ہے مثلاً بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں چاول کو گندم پر قیاس کیا گیا ہے تو یہاں اصل اور مقیس علیہ گندم ہوگا کیونکہ گندم ہی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حکم یعنی حرمت کا محل ہے اور چاول فرع یعنی مقیس ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ وہ نص یا اجماع ہوتا ہے جو حکم منصوص علیہ پر دال ہو مثلاً حدیث "الحنطۃ بالحنطۃ الخ" جو گندم کی بیع بجنسہ متفاضلا کے حرام ہونے پر دال ہے وہ اصل اور مقیس علیہ ہے اور وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے یعنی چاول میں بیع بجنسہ متفاضلاً کا حرام ہونا وہ فرع ہے۔

وَاَنْ يَتَعَدّٰى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهٗ وَلَا نَصَّ فِيْهِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْاَشْرِبَةِ لِاَنَّهٗ

لَیْسَ بِحُکْمٍ شَرْعِیٍّ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّیِّ لِکَوْنِهٖ تَغْیِیْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِیَةِ بِالْکَفَّارَةِ فِی الْاَصْلِ اِلٰی اِطْلَاقِهَا فِی الْفَرْعِ عَنِ الْغَایَةِ وَلَا لِتَعْدِیَةِ الْحُکْمِ مِنَ النَّاسِیْ فِی الْفِطْرِ اِلَی الْمُکْرَهِ وَالْخَاطِیْ لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ فَکَانَ تَعْدِیَتُهٗ اِلٰی مَا لَیْسَ بِنَظِیْرِهٖ وَلَا لِشَرْطِ الْاِیْمَانِ فِیْ رَقَبَةِ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ وَالظِّهَارِ وَفِیْ مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِاَنَّهٗ تَعْدِیَةٌ اِلٰی مَا فِیْهِ نَصٌّ بِتَغْیِیْرِهٖ

ترجمہ اور حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص نہ ہو پس تمام (نشہ آور) مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنے کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام مشروبات کے لئے لفظ خمر کا اثبات حکم شرعی نہیں ہے اور ذمی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کیطرف تبدیل کرنیوالی ہے اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مُکرَہ اور خاطی کی طرف حکم متعدی کرنے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ پس (ناسی سے مکرَہ اور خاطی کی طرف) حکم کا متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر نہیں ہے اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے اور صدقات کے مصرف میں (شرط ایمان کے لئے قیاس کرنا درست نہیں ہے) کیونکہ یہ قیاس تغییرِ حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جس چیز میں نص موجود ہے۔

تشریح صحتِ قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے تیسری اور دو وجودی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص یعنی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہ بغیر کسی تغیر اور تفاوت کے فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہو اور وہ فرع اصل کے مماثل اور مساوی ہو اصل سے کمتر نہ ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں چار شرطوں پر مشتمل ہے (۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو لغوی نہ ہو (۲) فرع کی طرف اس حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو اس میں کسی طرح کا تغیر اور تبدل واقع نہ ہوا ہو (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے پورے طور پر مماثل اور مساوی ہو کسی حال میں اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ان چاروں شرطوں پر تفریعی مثالیں پیش کی ہیں جو ابھی آپ کے سامنے آجائیں گی۔ بعض حضرات شارحین نے مصنف کی عبارت سے مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ مزید دو شرطوں کا استخراج کیا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو کیونکہ اگر حکم غیر متعدی ہوا تو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ وہ حکم شرعی جسکو فرع کی طرف متعدی کیا جائے گا براہ راست نص (کتاب، سنت، اجماع)

سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اصل کا حکم قیاس سے ثابت شدہ ہوا تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے۔
یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ درست ہیں لیکن بطور اصول موضوعہ چونکہ قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اسلئے ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فلا یستقیم التعلیل الخ سے مصنف رہ نے صحتِ قیاس کی پہلی شرط پر یعنی اس بات پر کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے ایک تفریعی مثال پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان فرق ہے چنانچہ خمر مطلقاً حرام ہے جس طرح اس کی مقدار کثیر (جس کے پینے سے نشہ آجائے) کا پینا حرام ہے اسی طرح اس کی مقدارِ قلیل (جس کے پینے سے نشہ نہ آئے) کا پینا بھی حرام ہے اور اس کی مقدار کثیر اور قلیل دونوں کا پینا موجبِ حد ہے۔ اس کے برخلاف دوسری نشہ آور چیزیں تو ان کی مقدار کثیر کا پینا حرام ہے لیکن مقدار قلیل کا پینا حرام نہیں ہے اسی طرح ان کی مقدارِ کثیر تو موجبِ حد ہے لیکن مقدار قلیل موجبِ حد نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ خمر کی طرح تمام نشہ آور چیزوں کی مقدارِ قلیل اور مقدارِ کثیر دونوں حرام ہیں اور دونوں موجبِ حد ہیں حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ لغت میں خمر کے معنیٰ ڈھانپنے کے ہیں لہذا جو چیز عقل کو مستور کرے شوافع اسکو خمر سے تعبیر کرتے ہیں، اس کو خمر کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں پس ان کے نزدیک خمر کی طرح دوسری نشہ آور چیزوں کا مطلقاً پینا حرام بھی ہوگا اور موجبِ حد بھی ہوگا اسی کا نام قیاس فی اللغت ہے شوافع چونکہ قیاس فی اللغت کے جواز کے قائل ہیں اسلئے انھوں نے اس مسئلہ میں قیاس فی اللغت کا اعتبار کیا ہے۔

مصنف حسامی شرط اول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مخامرۂ عقل (عقل ڈھانپنے) کی وجہ سے تمام نشہ آور چیزوں پر خمر کے احکام جاری کرنا اور ان کا خمر نام رکھنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام نشہ آور مشروبات پر لفظِ خمر کا اطلاق حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکم شرعی پر اور ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ صحتِ قیاس کے لئے مقیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام لغات توقیفی ہیں ان میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیساکہ زنا کے معنیٰ کا لحاظ کرکے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور لواطت پر اس کے احکام جاری کرنا حکم لغوی پر قیاس ہونے کی وجہ سے احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔

ولا لصحۃ ظہار الذمی الخ سے صحت قیاس کی دوسری شرط پر (اس بات پر کہ فرع کی طرف اصل کے حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو) تفریع پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست ہے یا نہیں اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست نہیں ہے لہذا ظہار کرنے کے باوجود اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رہ کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے لہذا ان کے نزدیک اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا حضرت امام شافعی رہ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے اسی طرح صحیح قرار دیتے ہیں جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کی طلاق صحیح ہے۔ الحاصل امام شافعی رہ نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ لیکن

فاضل مصنف رہ نے کہا کہ دوسری شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قیاس میں اصل (مقیس علیہ) کا حکم فرع (مقیس) کی طرف بعینہ متعدی اور منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے کیونکہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوتی ہے جو حرمت کفارۂ ظہار سے ختم ہو جاتی ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کرنے سے حرمت تو ثابت ہوگی لیکن اس حرمت کی غایت کفارہ ہوگا یعنی کفارہ ادا کرتے ہی ظہار کی حرمت ختم ہو جائے گی اور مظاہرہ بیوی اس کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور فرع یعنی کافر کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو حرمت کبھی ختم نہو اسلئے کہ غایتِ حرمت یعنی کفارہ ایسی چیز ہے جس کا کافر اہل نہیں ہے اور کافر کا کفارہ کا اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہوتا ہے یعنی کفارہ من وجہ عبادت ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور کافر اگرچہ عقوبت کا مستحق ہے لیکن عبادت کا اہل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وہ کفارہ کا اہل نہ ہوگا اور جب کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کافر یعنی ذمی مُظاہر کا کفارہ اس کے ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والا بھی نہ ہوگا اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوئی تو وہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے اصل کا حکم یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونے والی ہے لیکن فرع کا حکم یعنی ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونیوالی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ ہمیش کے لئے باقی رہنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت بعینہ فرع یعنی ذمی کے ظہار کی طرف متعدی نہیں ہوئی بلکہ متغیر ہو کر متعدی ہوئی ہے اور جب اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوا تو شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ہاں اگر ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے اسی طرح ختم ہو جاتی جس طرح مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو حکم کے بعینہ متعدی ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعی رہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ کفارۂ ظہار ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ رقبہ آزاد کرنا، دو ماہ کے روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ اول اور ثالث کو کفارۂ مالیہ اور ثانی کو کفارۂ بدنیہ کہا جاتا ہے پس ذمی (کافر) اگرچہ کفارۂ بدنیہ کا اہل نہیں ہے لیکن کفارۂ مالیہ کا اہل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذمی کے ظہار کی حرمت کفارۂ مالیہ سے ختم ہو جائے گی اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت کفارۂ مالیہ سے ختم ہو سکتی ہے تو مسلمان کے ظہار کی حرمت اور ذمی کے ظہار کی حرمت یعنی اصل کا حکم اور فرع کا حکم بعینہ ایک ہوا کسی طرح کا تفاوت باقی نہیں رہا اور جب فرع کی طرف اصل کا حکم بعینہ متعدی ہوگیا تو شرط ثانی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس بھی درست ہوگا اور مسلمان کے ظہار کی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ غلام کفارۂ مالیہ کا اہل نہیں ہوتا بلکہ کفارۂ بدنیہ کا اہل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا ظہار درست ہے پس جس طرح کفارہ کی بعض صورتوں یعنی یعنی کفارۂ مالیہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود غلام کا ظہار درست ہے اسی طرح کفارہ کی بعض صورتوں یعنی کفارۂ بدنیہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود ذمی کا ظہار درست ہونا چاہیئے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی (کافر) اگرچہ مطلقًا رقبہ آزاد کرنے اور مساکین کو کھانا دینے اور کھلانے کا اہل ہے لیکن بطور کفارہ کے رقبہ آزاد کرنے اور کھانا دینے اور کھلانے کا اہل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ

میں اگرچہ عقوبت کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عبادت کے معنی راجح ہوتے ہیں اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے لہذا کفارہ کا اہل بھی نہ ہوگا نہ کفارہ مالیہ کا اور نہ کفارۂ بدنیہ کا اور جب ذمی (کافر) کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کفارہ سے اس کے ظہار کی حرمت بھی ختم نہ ہوگی اور جب کفارہ سے ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوئی حالانکہ مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو اصل اور فرع کا حکم بعینہ ایک نہ ہوا۔ اور جب دونوں کا حکم ایک نہیں ہے تو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرکے اسکو صحیح قرار دینا بھی درست نہ ہوگا اور رہا مسلمان غلام تو وہ کفارۂ مالیہ اور بدنیہ دونوں کا اہل ہوتا ہے مگر اس کی ملک میں چونکہ مال نہیں ہوتا اسلئے وہ کفارۂ مالیہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے جیسا کہ آزاد فقیر کفارۂ مالیہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے چنانچہ اگر غلام کی ملک میں کوئی غلام آگیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مال حاصل ہوگیا اور اس نے مساکین کو کھانا دیدیا تو اس غلام کا یہ کفارۂ مال بھی درست ہوگا جیسا کہ فقیر کے مالدار ہونے کے بعد اس کا کفارہ بالمال درست ہے۔ الحاصل مسلمان غلام کفارۂ مالیہ کا اہل تو ہوتا ہے مگر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور ذمی کفارۂ مالیہ کا اہل ہی نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ذمی کو غلام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ولا التعدیۃ الحکم من الناسی الخ سے تیسری شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع، اصل کی نظیر ہو یعنی فرع، اصل کے مساوی اور برابر ہو فرع اصل سے کمتر نہ ہو اس کی تفصیل یہ ہے کہ روزے دار نے اگر نسیانًا کھا پی لیا تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے خطاءً کھا پی لیا یا جبرًا کھا پی لیا تو امام شافعی رحمہ نے ناسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ خاطی اور مکرہ کا روزہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ناسی، نفس فعل میں عامد ہوتا ہے اس طور پر کہ اس کو اپنا روزہ یاد نہیں ہوتا البتہ کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے اور خاطی اور مکرہ یہ دونوں نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے اسطور پر کہ خاطی کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے مگر کلی کرتے ہوئے بغیر اس کے ارادے کے پانی حلق میں چلا جاتا ہے اور رہا مکرَہ (بفتح الراء) تو اس کا فعل مکرِہ (بکسر الراء) کی طرف منتقل ہوجاتا ہے حتی کہ مکرَہ (بفتح الراء) کا کوئی فعل باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاصل خاطی اور مکرہ نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے۔ پس جب ناسی جو نفس فعل میں عامد ہے، اس کا عذر قبول ہے اور نسیانًا کھانے پینے کے باوجود اس کا روزہ صحیح ہے جیسا کہ حدیث انما اطعمک اللہ وسقاک سے ظاہر ہے تو خاطی اور مکرہ جو نفس فعل میں عامد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگا اور کھانے پینے کے باوجود ان کا روزہ درست ہوگا۔

فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع یعنی خاطی اور مکرَہ اصل یعنی ناسی کے برابر نہیں ہیں بلکہ اس سے اَدْوَن اور کمتر ہیں اس طور پر کہ خاطی اور مکرہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے اور خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر اس لئے ہے کہ نسیان امر سماوی ہے اور صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ ارشاد ہے انما اطعمک اللہ وسقاک یعنی اللہ نے تجھ پر نسیان ڈالا حتی کہ تو نے کھایا اور پیا۔ ناسی یعنی بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس جب نسیان واقع ہونے میں ناسی کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے واقع کیا گیا ہے تو ناسی

نسیاناً کھانے پینے میں کامل طور پر معذور ہوگا اور رہا خاطی تو اس کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کلی کرتے وقت احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے پانی حلق میں چلا جاتا ہے۔ پس خاطی اگر پورے طور پر احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اور جب ایسا ہے تو خطاء خاطی کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف اور جب خطاء خاطی کی طرف منسوب ہے تو خاطی پورے طور پر معذور نہ ہوگا اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہ ہوگا بلکہ اس کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ خطاءً قتل کرنے کی صورت میں خاطی پر کفارہ اور دیت واجب ہوتے ہیں اسی طرح اکراہ صاحب حق (باری تعالیٰ) کے علاوہ یعنی مکرِہ (بکسر الراء) کی طرف منسوب ہے اس کے باوجود اگر مکرَہ (بفتح الراء) امام عادل یا کسی دوسرے انسان سے فریاد کرتا تو بھی اکراہ سے اس کے لئے بچنا ممکن ہو جاتا۔ الغرض مکرَہ بھی کھانے پینے میں کامل طور پر معذور نہیں ہے اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب خاطی اور مکرَہ کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب خاطی اور مکرَہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے تو روزہ فاسد نہ ہونے کے حکم کو ناسی سے خاطی اور مکرَہ کی طرف متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہوگا جو ناسی کی نظیر اور اس کے مساوی نہیں ہے حالانکہ حکم متعدی کرنے کے لئے یعنی قیاس کرنے کے لئے فرع (خاطی و مکرَہ) کا اصل (ناسی) کی نظیر اور اس کے مساوی ہونا ضروری ہے۔ الحاصل شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے خاطی اور مکرَہ کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ولا اشترط الایمان فی رقبۃ الخ سے چوتھی شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ فرع (مقیس) کے سلسلہ میں اگر کوئی نص موجود ہوئی تو اس کو اصل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ قاضی امام ابوزید کے نزدیک تو وہ نص جو فرع کے سلسلہ میں موجود ہے قیاس کے موافق ہو یا مخالف ہو دونوں صورتوں میں قیاس کرنا درست نہ ہوگا البتہ امام شافعی رحمہ اور احناف میں سے مشائخ سمرقند کے نزدیک نص کے موافق قیاس کرنا درست ہے یعنی جو نص فرع کے سلسلہ میں موجود ہے اگر قیاس اس کے موافق ہوا تو قیاس کرنا درست ہوگا اور اگر قیاس نص کے خلاف ہوا تو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ قتل خطاء کے کفارہ میں اگر قاتل رقبہ آزاد کرنے پر قادر ہو تو بالاتفاق رقبۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہوگا رقبۂ کافرہ کافی نہ ہوگا اور دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ؟ ومن قتل مومناً خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ (پ ۵ ع ۹) لیکن کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں احناف کے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ خواہ مومنہ ہو خواہ غیر مومنہ کافی ہو جائے گا اور حضرت امام شافعی رح نے کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں ایمان اسی طرح شرط ہے جس طرح کفارۂ قتل کے رقبہ میں ایمان شرط ہے چنانچہ ان کے نزدیک کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں بھی رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے صاحب حسامی نے فرمایا کہ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے چنانچہ کفارۂ یمین کے رقبہ کے سلسلے میں "او تحریر رقبۃ" (پ ۷ ع ۱) فرمایا گیا ہے اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں "فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا" (پ ۲۸ ع ۱) فرمایا گیا ہے الغرض جب فرع یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے تو شرط رابع (فرع کے

سلسلہ میں نص کا نہ ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے ان کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور ان کے رقبہ کے سلسلہ میں نص چونکہ قید ایمان سے مطلق ہے اسلئے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا، رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح احناف کے نزدیک زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات واجبہ کے مصرف کو زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جسطرح زکوٰۃ کا مصرف مسلمان فقیر ہے اور کافر فقیر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے صدقات واجبہ کا مصرف بھی فقیر مسلمان ہوگا اور کافر فقیر کو دینا جائز نہ ہوگا لیکن احناف کے نزدیک یہ قیاس جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل (مقیس علیہ) یعنی مصرفِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں نص موجود ہے اسی طرح فرع (مقیس) یعنی مصارفِ صدقات کے سلسلہ میں بھی نص موجود ہے اصل کے سلسلہ میں نص یہ حدیث مشہور ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا "تم اعلمہم ان اللہ تعالیٰ فرض علیکم صدقۃ توخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم" یمن کے لوگوں سے یہ کہدینا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے، ان کے مالداروں سے لی جائے اور ان کے فقراء کو دیدی جائے۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے گی انھیں کے فقراء کو دیدی جائے گی اور یہ بات مسلّم ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں سے لی جاتی ہے نہ کہ کافروں سے لہٰذا زکوٰۃ مسلمانوں سے لیکر مسلمانوں ہی کو دی جائے گی نہ کہ کفار کو اور جب ایسا ہے تو بذریعہ نص یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ کا مصرف مسلمان فقیر ہے نہ کہ کافر فقیر۔ اور فرع کے سلسلہ میں نص، باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما الصدقات للفقراء" الآیۃ یہ نص مطلق ہے مسلمان فقراء اور کافر فقیر دونوں کو شامل ہے لہٰذا صدقات کا مصرف مسلمان فقراء اور کافر فقیر دونوں ہوں گے۔ الحاصل فرع کے سلسلہ میں جب نص موجود ہے تو شرط رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے اس فرع یعنی مصرفِ صدقات کو مصرفِ زکوٰۃ پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے چوتھی تفریع پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر اور مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کیا گیا تو اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو ایسی چیز (مقیس) کیطرف متعدی کرنا لازم آئیگا جس میں نص موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس نص کا حکم بھی بدل جائے گا اس طور پر کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار اور مصرف صدقات یعنی فرع کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں وہ مطلق ہیں مومن اور کافر دونوں کو شامل ہیں۔ اور قیاس کرنے کی صورت میں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہو جائیں گی اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ حالانکہ کسی نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔

(فوائد:-) فرع کے سلسلے میں وارد شدہ نص بقول محشی "انما الصدقات للفقراء" ہے۔ خادم نے بھی اوپر اسی کو ذکر کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع سے مراد زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقاتِ واجبہ کا مصرف ہے۔ حالانکہ اس آیت میں زکوٰۃ کے مصارف کو بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں سورۂ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے "لا ینہٰکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المقسطین" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہل ذمہ

جو کافر ہوتے ہیں ان کو صدقات کا دینا جائز ہے۔ لیکن محشی کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انما الصدقات میں زکوٰۃ اور دوسرے صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں مگر زکوٰۃ کے مصرف کے سلسلہ میں یہ آیت حدیث مشہور "خذ من اموالہم وترد الی فقرائہم" کے ذریعہ مسلمان کے ساتھ مقید کردی گئی اور دوسرے صدقاتِ واجبہ کے مصرف کے سلسلے میں علیٰ حالہ مطلق ہے۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقَىٰ حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کی نص کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا۔ اس لئے کہ فی ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو فروع میں باطل کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں صحت قیاس کی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط اور وجودی دو شرطوں میں سے دوسری شرط کا بیان ہے لیکن مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان کے موقعہ پر "الرابع" کی تصریح اس لئے فرمائی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے تو سابق میں چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے لہذا یہ ساتویں شرط ہے پس الرابع کہہ کر اس بات پر تنبیہ کردی کہ تیسری شرط کے ضمن میں مذکور چاروں شرطیں شرط واحد کے مرتبہ میں ہیں اور یہ چوتھی شرط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے سلسلہ میں جو نص وارد ہوئی ہے اس کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا یعنی فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے یعنی نص کا حکم اصل اور فرع دونوں کو عام ہو جاتا ہے اس کے سوا نص کے اصل مفہوم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ فروع میں تغیر حکم کو باطل کیا گیا ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صحت قیاس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ فرع کے سلسلے میں نص موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر فرع کے سلسلہ میں نص موجود ہوگی تو اس صورت میں قیاس نص کے حکم کو متغیر کرنے کا سبب ہوگا حالانکہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جس طرح فرع کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم میں تغیر کا واقع ہونا باطل ہے اسی طرح اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم کو قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔ الحاصل اگر قیاس کرنے سے اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کا حکم متغیر ہو جاتا ہو تو وہ قیاس درست نہ ہوگا۔

وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِأَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ

ترجمہ اور ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الاّ سواء بسواء " سے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے اسلئے کہ تساوی (برابری) کی حالت کا استثناء، استثناء کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے اور احوال کا اختلاف صرف کثیر میں ہو سکتا ہے لہذا تغییر حکم، نص سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے تعلیل سے تغییر نہیں ہوئی۔

تشریح اس عبارت سے مصنف رح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوالِ مقدر یہ ہے کہ ابھی آپنے فرمایا ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد اصل (مقیس علیہ) کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا صحتِ قیاس کی شرط ہے حالانکہ آپ نے ربا کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کو تعلیل (بیانِ علت) کے ذریعہ متغیر کیا ہے اس طور پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الاّ سواءً بسواءٍ " میں آپ قدر و جنس کو علت ربا قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عوض ہم جنس ہوں اور کیلی یا وزنی ہوں تو ان میں متساویا اور برابر سرابر خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا اور متفاضلاً ناجائز ہوگا اور پھر طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی طرف بھی آپ نص کے اس حکم کو اسی علت کی وجہ سے متعدی کرتے ہیں یعنی مذکورہ علت کی وجہ سے طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی حکم نص میں طعام پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود ہوگی اسی جگہ تفاضل حرام اور ناجائز ہوگا لیکن آپ نے مقدار قلیل کو یعنی اس مقدار کو جو کیل شرعی کے تحت نہ آتی ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو نص کے حکم سے خارج کر دیا ہے اور حرمتِ ربوٰ کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک مقدار کثیر کی بیع میں تو تفاضل حرام ہے لیکن مقدار قلیل کی بیع میں تفاضل جائز ہے حتیٰ کہ ایک مٹھی اناج کی بیع اس کے ہم جنس دو مٹھی اناج کے عوض جائز ہے ملاحظہ فرمایئے کہ نص " لاتبیعوا الطعام " الحدیث اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل و کثیر سب میں حرمتِ ربا اور تفاضل کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن تعلیل کے بعد آپنے مقدارِ قلیل کو خاص کرلیا اور اس کی بیع کو متفاضلاً جائز قرار دیدیا اور ایسا کرنا نص کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ یعنی ایسا کرنے سے نص کا وہ حکم باقی نہیں رہا جو حکم تعلیل یعنی علت کے بیان کرنے سے پہلے تھا۔ الغرض نص کا حکم تعلیل کی وجہ سے متغیر ہوگیا اور جب نص کا حکم متغیر ہوگیا تو شرط رابع نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ اس قیاس کو درست قرار دیتے ہیں۔ مصنف حسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اول کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال کا مصداق مقدار کثیر

تو ہوسکتی ہے لیکن مقدار قلیل نہیں ہوسکتی پس مذکورہ تغیر دلالت النص کی وجہ سے ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث "لاتبیعوا الطعام بالطعام إلاّ سواءً بسواء" میں مساوات (برابر سرابر ہونے) کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو حالانکہ یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ یعنی مساوات مصدر ہے جو ایک حالت یعنی برابر سرابر ہونے کی حالت پر دلالت کرتا ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ طعام ہے جو اعیان میں سے ہے پس مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کا ہم جنس کرنے کے لئے دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنی پڑے گی تاکہ دونوں اعیان میں سے ہو جائیں یا دونوں احوال میں سے ہو جائیں حضرت امام شافعی رح مستثنیٰ میں تاویل کرکے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت اس طرح ہے "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعامًا مساویًا بطعام مساوٍ" یعنی طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں کی بیع متفاضلاً حرام ہوگی اور لاتبیعوا نہی کے تحت داخل ہوگی حتیٰ کہ ایک مٹھی گندم کا دو مٹھی گندم کے عوض بلکہ ایک دانہ کا دو دانوں کے عوض مساوات متحقق نہ ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا حرام اور نہی کے تحت داخل ہوگا۔ احناف مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لیے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کی تقدیری عبارت یوں ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ" طعام کو طعام کے عوض کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کرسکتے ہو۔ عرف میں مبادلۃ الطعام کی تین ہی صورتیں ہیں (۱) مساوات کیل میں برابر سرابر ہو (۲) مفاضلہ کیل میں ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم ہونا (۳) مجازفہ کیلی چیز کی مقدار کا معلوم نہ ہونا۔ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں اور نہی کے تحت داخل ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ تینوں حالتیں مقدار کثیر ہی میں پائی جاسکتی ہیں مقدار قلیل میں نہیں کیونکہ ان حالتوں کا علم کیل کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور کیل کثیر کے اندر جاری ہوتا ہے قلیل کے اندر جاری نہیں ہوتا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث میں مقدار قلیل کے حکم سے نہ مستثنیٰ منہ میں کوئی تعرض کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں یعنی مقدار قلیل نہ مستثنیٰ منہ میں مذکور ہے اور نہ مستثنیٰ میں اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل میں اباحتِ اصلیہ کا حکم جاری ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ احناف کے نزدیک چونکہ تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے اسلئے مقدار قلیل کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ مباح ہوگی اور ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ الغرض احناف کے مذہب کے مطابق نص کے حکم میں جو تغیر پیدا ہوا ہے (نص کا اول "مستثنیٰ منہ" عام تھا قلیل وکثیر دونوں کو شامل تھا مگر پھر اس میں تخصیص ہوگئی کہ نص کا حکم (عدم جواز بیع) صرف کثیر کو شامل رہا اور قلیل اس سے خارج ہوگیا) وہ تغیر، نص کی طرف منسوب ہے اور دلالت النص سے ثابت ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے یعنی دلالت النص سے بھی یہی ثابت ہے کہ حدیث میں کثیر مراد ہے اور مقدار قلیل مراد نہیں ہے اور تعلیل بھی اسی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اعتراض کے ذیل میں گذرچکا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تغیر صرف تعلیل سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے کہ احناف نے ربا کی علت مقدار اور جنس کو قرار دیا ہے اور یہ

علت طعام قلیل میں موجود نہیں ہے لہذا طعام قلیل میں ربا جاری نہ ہوگا۔ پس یہ تعلیل، نص لاتبیعوا الطعام (الحدیث) کو متغیر کردینے والی ہوگی۔ الغرض مذکورہ تغیر جب دلالت النص سے پیدا ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے تو معترض کا اعتراض درست نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اِخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باب زکوٰۃ میں قیمت کو بدلے میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنا جو اللہ نے فقراء کی وجہ سے ان کے کھانے کے لئے کیا ہے اس چیز سے یعنی معیّن مال سے جس کو مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے ایسا معین مال جو رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کا احتمال نہیں رکھتا ہے استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس نص کی وجہ سے تغیر، تعلیل کے موافق ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اور تعلیل (دوسرے) حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ حکم فرعی فقیر کی طرف پھیرنے کے لئے محل کی صلاحیت رکھتا ہے دراں حالیکہ اس محل پر فقیر کا قبضہ دائمی ہو بعد اس کے کہ وہ قبضہ ابتدائً باری تعالٰے کے لئے واقع ہوا ہے۔

تشریح یہ عبارت بھی سابق کی طرح سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اونٹوں کے لبعض نصاب کی زکوٰۃ میں شارع علیہ السلام نے بکری واجب کی ہے چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فی خمس من الابل شاۃ" پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ لیکن تم حنفیوں نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شارع علیہ السلام کا اصل منشأ فقیر کی حاجت روائی کرنا ہے لہذا شارع کا یہ منشا جس چیز سے بھی پورا ہوجائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہوسکتی ہے اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہوسکتی ہے لہذا اونٹوں کی زکوٰۃ میں جسطرح بکری ادا کرنا جائز ہے اسی طرح اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جب آپ نے اشتراکِ علت کی وجہ سے بکری کی قیمت ادا کرنے کو جائز قرار دیدیا تو شاۃ کی قید جو نصِ حدیث سے صراحۃً مفہوم ہے تعلیل کے ذریعے اس کو باطل کردیا اور جب شاۃ کی قید باطل ہوگئی تو تعلیل کے بعد نص حدیث کا حکم متغیر ہوگیا کیونکہ تعلیل سے پہلے عین شاۃ کا ادا کرنا واجب تھا لیکن تعلیل کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا بلکہ متغیر ہوگیا اور جب نص کا حکم تعلیل کے بعد

متغیر ہوگیا تو صحت قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے آپ کے نزدیک قیاس درست نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ نے حاجتِ فقیر کو پورا کرنے کی علت کی وجہ سے عینِ شاۃ پر قیاس کرکے اس کی قیمت ادا کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

جواب: بکری کے بدلے بکری کی قیمت سے زکوٰۃ ادا کرنے کا جواز دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے یعنی نص کے حکم میں جو تغیر ثابت ہوا ہے وہ نص کی وجہ سے تعلیل سے پہلے ہی پیدا ہوگیا ہے تعلیل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ نص کی وجہ سے جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل کے موافق ہے یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص بھی اسی بات کو چاہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکوٰۃ بکری کی جگہ قیمت سے بھی ادا کرنا جائز ہو اور تعلیل بھی اس پر دلالت کرتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ نص کا حکم دلالت النص یا اقتضاء النص سے متغیر ہوا ہے یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فقراء بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے ارشاد باری ہے "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا" یعنی زمین پر چلنے والے تمام جانوروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے پھر اس وعدہ کو پورا کرنے کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر فرمایا چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت، ملازمت وغیرہ کے ذریعے رزق پہنچایا اور فقراء کو رزق پہنچانے کے لئے مالداروں پر ان کے مال کا ایک حصۂ مقررہ یعنی زکوٰۃ واجب کی۔ ارشاد باری ہے "آتوا الزکوٰۃ" اور ایک جگہ ارشاد ہے "انما الصدقٰت للفقراء والمساکین" الآیۃ۔ حدیث میں ہے کہ جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر روانہ فرمایا گیا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، "ان اللہ قد فرض علیہم صدقۃ توخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم" یعنی آپ جس قوم کے پاس جارہے ہیں اللہ نے اس قوم کے لوگوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے ان کے مالداروں سے لیکر انھیں کے فقراء کو دیدی جائے۔ مگر زکوٰۃ چونکہ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ ہے اس لئے زکوٰۃ ابتداءً اور اولاً اللہ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقیر کے قبضہ میں پہونچتی ہے جیسا کہ ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "الصدقۃ تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر" زکوٰۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمٰن کے قبضہ میں جاتی ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ اگر ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع نہ ہو تو یہ وہم ہوگا کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ مالداروں نے ان کو رزق دیا ہے حالانکہ یہ بات نص قرآن "ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا" کے بھی خلاف ہے اور واقع کے بھی خلاف ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے۔ پھر اللہ اپنا وعدۂ رزق پورا کرنے کے لئے فقراء کو دیتا ہے۔ لیکن فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں ان کو اگر اناج کی ضرورت ہے تو کپڑے اور مکان کی بھی ضرورت ہے، دواؤں اور مشروبات کی بھی ضرورت ہے۔ الحاصل فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں (عبارت میں اختلاف المواعید سے یہی مراد ہے) اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ مقررہ مال یعنی عین شاۃ سے مذکورہ تمام ضرورتوں کا پورا کرنا ناممکن ہے البتہ بکری کی قیمت سے جملہ ضرورتیں پوری کی جاسکتی ہیں یعنی بکری پورے طور پر رزق کا وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت

نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدۂ رزق میں روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک وغیرہ بہت سی چیزیں داخل ہیں اور عین شاۃ سے صرف سالن کا وعدہ پورا ہوسکتا ہے اور رہی قیمت تو اس سے پورے طور پر وعدۂ رزق پورا ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث "فی خمس من الابل شاۃ" میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود بکری کی قیمت واجب کرنا ہے بعینہ بکری واجب کرنا آپکا مقصود نہیں ہے اور رہا حدیث میں بکری کا ذکر تو وہ زکوٰۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے اور حدیث فی خمس من الابل شاۃ کا ترجمہ یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی مالیت اور قیمت کے برابر زکوٰۃ واجب ہے۔ الحاصل عین شاۃ کا تغیر یعنی بکری کے بدلے بکری کی قیمت کا جائز ہونا دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی دلالت النص اور اقتضاء النص کے موافق ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وانما التعلیل لحکم شرعی الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تغیرِ حکم دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوگیا تو پھر تعلیل سے کیا فائدہ ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل دوسرے حکم شرعی کے لئے ہے یعنی تعلیل کے ذریعہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ جس محل کو عین شاۃ کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس بات کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس محل کو فقیر کی طرف پھیرا جاسکے اور فقیر اس محل میں تصرف کرسکے درانحالیکہ اس محل پر ابتداءً تو اللہ کے لئے قبضہ ہو پھر اس کے بعد دائمی طور پر فقیر کا قبضہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جوازِ استبدال یعنی عین شاۃ کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا (۲) عین شاۃ کے بدلے میں ایسی چیز کا دینا جو فقیر کی حاجت دور کرنے اور عینِ شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور جو چیز فقیر کی حاجت دور کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو اس کے ساتھ استبدال جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص نے زکوٰۃ کی نیت سے کسی فقیر کو ایک مسافتِ معینہ تک اپنے گھوڑے پر سوار کیا تو یہ استبدال جائز نہ ہوگا کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ کے باب میں منفعت، عینِ شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس پہلا حکم یعنی جوازِ استبدال کا حکم تو وہ دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے جیسا کہ جواب کی تقریر کے دوران گذر چکا ہے اور دوسرا حکم یعنی ایسی چیز کے ساتھ استبدال جو حاجتِ فقیر کو دور کرنے اور عین شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تعلیل سے ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو تعلیل بے فائدہ نہ رہی اسی کو مولوی شارح حسامی نے یوں کہا کہ۔ حدیث "فی خمس من الابل شاۃ" میں تین حکم ہیں۔ ایک وہ جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی عین شاۃ کا واجب ہونا، دوم وہ جو دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی بکری کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا، سوم وہ جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے یعنی قیمت کا فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھنا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ وَالْوَاجِبَ تَعْظِيمُ اللهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْإِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ

ترجمہ اور وہ (اونٹوں کی زکوٰۃ میں مطلق مال کا واجب کرنا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے (نجاست زائل کرنے کے مسئلہ میں) کہا ہے کہ واجب نجاست زائل کرنا ہے اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور بدن کے ہر ہر جز کیساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے اور رہی تکبیر تو وہ ایسا آلہ ہے جو فعلِ لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے اور افطار (کفارے کا) سبب ہے اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بطور نظائر چند سوالات مقدرہ کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ نص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "ثم اغسلیہ بالماء" سے یہ بات ثابت ہے کہ نجاست پانی سے زائل کی جائے گی۔ لیکن تم حنفیوں نے علت بیان کی اور کہا کہ پانی رقیق اور مُزیلِ عین ہوتا ہے۔ لہٰذا جس چیز میں یہ اوصاف موجود ہوں گے اسی کے ذریعہ نجاست کا زائل کرنا درست ہوگا جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی۔ ملاحظہ فرمایئے آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ نص میں پانی کا ذکر ہے اور آپ نے تعلیل کے ذریعہ ہر اس چیز سے نجاست زائل کرنے کی اجازت دے دی جو رقیق اور مزیلِ نجاست ہو۔ پس یہاں بھی قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہٰذا نجاست زائل کرنے کے سلسلہ میں سرکہ وغیرہ کو پانی پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیئے تھا۔

جواب: نص کا حکم اس وقت متغیر ہوتا جبکہ مذکورہ نص میں بعینہ پانی مقصود ہوتا حالانکہ نص میں پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست کا زائل کرنا مقصود ہے خواہ کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو بشرطیکہ وہ چیز نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو اور رہا پانی تو وہ نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔ حدیث میں پانی کا ذکر فقط اس لئے کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ جس چیز میں بھی پانی کے اوصاف پائے جائیں گے وہی چیز نجاست زائل کرنے اور شئے نجس کو پاک کرنے کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت کو دور کرنا مقصود ہے اور رہا بکری کا ذکر تو وہ حاجتِ فقیر کو دور کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ نص میں بعینہ پانی کا استعمال مقصود نہیں ہے، یہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو ایک طرف ڈال دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا یا اس کو آگ میں جلا دیا یا موضعِ نجاست کو کاٹ کر پھینک دیا تو ان تمام صورتوں میں پانی کا استعمال ساقط ہو جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر بعینہ پانی کا استعمال واجب ہوتا تو بغیر فعلِ استعمال کے پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا۔ پس مذکورہ صورتوں میں بعینہ پانی کے استعمال کا ساقط ہونا اس بات کی

دلیل ہے کہ نجاست زائل کرنے میں بعینہ پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست زائل کرنا مقصود ہے خواہ پانی کے ذریعہ ہو یا پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کسی دوسری مزیلِ نجاست چیز کے ذریعہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو نص (ثم اغسلیہ بالماء) کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ دلالۃ النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

"والواجب تعظیم اللہ" سے دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت نے افتتاح صلاۃ کیلئے بعینہ تکبیر کو مشروع کیا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ" اور رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "و تحریمہا التکبیر" ان دونوں نصوص میں بعینہ تکبیر کا ذکر ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رہ نے اس حکم کی علت بیان کی اور کہا کہ تکبیر سے مقصود اللہ کی تعظیم اور اس کی ثناء ہے۔ لہذا جو لفظ تعظیم باری اور ثناء باری پر دلالت کرے گا اس سے نماز کا افتتاح جائز ہوگا مثلاً اللہ اجل یا الرحمٰن اعظم سے اگر افتتاح کیا گیا تو درست ہوگا۔ دیکھئے مذکورہ نصوص میں افتتاح صلوٰۃ کے لئے خاص طور سے تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے لیکن امام صاحبؒ نے تعلیل کے ذریعہ نص کے اس حکم کو بدل دیا اور ہر اس لفظ سے افتتاح صلوٰۃ کی اجازت دیدی جو تعظیم باری پر دلالت کرتا ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہذا افتتاحِ صلوٰۃ کے سلسلے میں تکبیر (اَللہُ اَکْبَر) پر قیاس کرکے دوسرے کلماتِ تعظیم کے ذریعہ نماز کا افتتاح جائز نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ امام صاحب رہ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ جواب، مذکورہ نصوص میں بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) مقصود نہیں ہے بلکہ بدن کے ہر ہر جزء کے ساتھ اللہ رب العزت کی تعظیم مقصود ہے اور زبان بھی انسان کے بدن کا ایک جزء ہے لہذا زبان کا ایسا عمل واجب ہوگا جو تعظیم باری پر دلالت کرے۔ خواہ کسی بھی لفظ کے ذریعے ہو۔ بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) واجب نہ ہوگی۔ اور رہا نصوص میں تکبیر کا ذکر تو وہ ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی تکبیر کے ذکر سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کے لئے زبان سے ایسا عمل کیا جائے جو تعظیم باری پر دلالت کرے بعینہ اللہ اکبر کہنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو نص کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

"والافطار ہو السبب" سے تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت اسلام نے کفارۂ صوم کو خاص طور سے جماع پر معلق کیا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "اَعْتِقْ رَقَبَۃً" (ایک رقبہ آزاد کر) اس اعرابی سے فرمایا تھا جس نے آکر یہ کہا کہ اللہ کے رسول میں نے رمضان کے دن میں بحالت صوم اپنی بیوی سے جماع کیا ہے۔ اس حدیث میں چونکہ جماع کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے صرف جماع کے ذریعہ افطار کرنے سے کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا عمداً کھاکر یا پی کر افطار کرنے سے کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ حنفیوں نے افطار کو حکم یعنی کفارہ کی علت قرار دیکر یہ کہا کہ جب بھی عمداً افطار کرنا پایا جائے گا کفارہ واجب ہوگا۔ افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا کھانے اور پینے کے ذریعہ ہو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ اس جگہ بھی احناف نے تعلیل کے ذریعہ نصِ حدیث کے حکم کو متغیر کردیا ہے۔ حالانکہ صحتِ قیاس کی چوتھی شرط تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا ہے

جواب: کفارۂ صوم واجب کرنے والا سبب جنایت کے طور پر افطار کرنا ہے یعنی کفارۂ صوم کے سلسلے میں افطار علیٰ وجہ الجنایت مقصود ہے جماع مقصود نہیں ہے۔ جماع تو صرف ایک آلہ ہے جو صرف افطار کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا جو چیز بھی افطار کی صلاحیت رکھے گی وہی کفارۂ صوم کا موجب ہوگی۔ الحاصل مذکورہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود افطار کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا ہے افطار کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو۔ مگر اعرابی نے چونکہ جماع کے ذریعہ افطار کیا تھا اسلئے حدیث میں جماع کا ذکر کر دیا گیا ورنہ خاص طور سے جماع مراد نہیں ہے بلکہ افطار مراد ہے اور جب حدیث میں افطار مراد ہے اور افطار ہی موجبِ کفارہ ہے تو تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

وَبَعْدَ التَّعْلِيْلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلَىٰ مَا كَانَ قَبْلَهُ.

ترجمہ: اور تعلیل کے بعد (جماع وغیرہ احکام کی) صلاحیت اسی پر باقی رہے گی جو تعلیل سے پہلے تھی۔

تشریح: اس عبارت کا تعلق "انما خصصنا التعلیل" سے لیکر "والافطار ہو السبب" تک تمام نظیروں سے ہے یعنی مذکورہ تمام نظائر سے معلوم ہو گیا کہ تعلیل (حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے) کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے مثلاً جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، تکبیر فعلِ لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، پانی نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور بکری ادائیگی زکوۃ کی صلاحیت رکھتی ہے۔ الحاصل مذکورہ نصوص کے احکام میں جو کچھ تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل سے پہلے ہی دلالۃ النص یا اقتضاء النص کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے کسی نص کا حکم متغیر نہیں ہوا جیسا کہ ہر نظیر کے بیان کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ نظائر میں قیاس کی شرط رابع کا فوت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" لَامُ الْعَاقِبَةِ اَيْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْ لِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِّنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ لام باری تعالیٰ کے قول "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام عاقبت ہے یعنی باعتبار عاقبتِ حق کے وہ حقِ واجب اصناف مذکورہ کے لئے ہو جائے گا۔ یا اس لئے کہ نص نے ان کیطرف صَرف کرنے کو اس مال کے صدقہ ہونے کے بعد واجب کیا ہے اور مال کا صدقہ ہونا باری تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہوگا پس اس تحقیق کی بنار پر اصنافِ مذکورہ باعتبار حاجت کے مصارف ہونگے اور یہ اسمار حاجت کے اسباب ہونگے اور یہ تمام اصناف زکوٰۃ کے لئے ایسے ہیں جیسا کہ کعبہ نماز کے لئے ہے اور پورے کا پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جزر قبلہ ہے۔

تشریح: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ" میں مصارفِ زکوٰۃ کا ذکر ہے یعنی زکوٰۃ جو ہے وہ حق ہے فقرار کا اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کا دل پرچانا منظور ہے اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تاوان بھریں اور اللہ کے راستے میں اور راہ کے مسافر کو۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصرف ذکر کئے ہیں (۱) فقرار (جن کے پاس کچھ نہ ہو) (۲) مساکین (جن کو بقدر نصاب میسر نہ ہو) بعض حضرات نے کہا کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس بقدر نصاب نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ (۳) عاملین (جو اسلامی حکومت کی طرف سے تحصیلِ صدقات وغیرہ کے کاموں پر مامور ہوں (۴) مؤلفت قلوب (جن کے اسلام لانے کی امید ہو یا اسلام میں کمزور ہوں) اکثر علمار کے نزدیک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد یہ قسم منسوخ ہوگئی (۵) رقاب (غلاموں کا بدلِ کتابت ادا کرکے ان کو آزادی دلائی جائے یا خرید کر آزاد کئے جائیں یا قیدیوں کا فدیہ دیکر رہا کرائے جائیں (۶) غارمین (جن پر کوئی حادثہ پڑا اور مقروض ہوگئے یا کسی کی ضمانت وغیرہ کے بار.... میں دب گئے (۷) سبیل اللہ (جہاد میں جانے والوں کی اعانت کی جائے (۸) ابن سبیل (مسافر جو حالتِ سفر میں مالک نصاب نہ ہو گو مکان پر دولت رکھتا ہو۔

حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں جسقدر مصارف زکوٰۃ مذکور ہیں بالاشتراک ان تمام کو زکوٰۃ دینا واجب ہے یعنی اگر زکوٰۃ تمام اصناف مذکورہ کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر صرف ایک صنف اور ایک قسم کو دیگئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ "انما الصدقات للفقرار" میں لام تملیک کے لئے ہے جیسے المال لزید" اور" لِلّٰہ ما فی السموات والارض میں لام تملیک کے لئے ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ فقرار اور دوسرے اصناف مالک نصاب کے ادا کرنے سے پہلے ہی زکوٰۃ وصدقات کے مالک ہیں اور اس کے مستحق ہیں پس جب تمام اصناف زکوۃ کے مالک اور مستحق ہیں تو مشترکہ طور پر تمام اصناف کو زکوۃ دینا واجب ہوگا کسی ایک صنف پر اکتفار کرنا درست نہ ہوگا جیسے اگر کسی شخص نے مذکورہ اصناف کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی مال میں تمام اصناف شریک ہوں گے کسی ایک کو محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح ادائیگی زکوٰۃ کے جائز ہونے کے لئے تمام اصناف کو زکوٰۃ دینا لازم ہوگا اور بعض کو

دینا اور بعض کو نہ دینا درست نہ ہوگا۔ الحاصل نص، "انما الصدقات للفقراء الآیۃ" کا حکم یہ ہے کہ صدقات بالاشتراک تمام اصناف کا حق ہیں لیکن تم حنفیوں نے کہا کہ اس حکم کی علت حاجت ہے اور حاجت تمام اصناف اور صنف واحد کے درمیان مشترک ہے یعنی جسطرح تمام اصناف صدقات کے محتاج ہیں اسی طرح صنف واحد بھی محتاج ہے لہذا علتِ حاجت کیوجہ سے جسطرح تمام اصناف کو صدقات دینا جائز ہے اسی طرح ایک صنف کو دینا بھی جائز ہے۔ پس تم حنفیوں نے تعلیل کے ذریعہ نص (انما الصدقات للفقراء) کا حکم متغیر کر دیا ہے۔ حالانکہ تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے اس بیان سے (کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں آتی ہے پھر ثانیاً اور بقاءً فقیر کے قبضہ میں آتی ہے اور فقیر کا قبضہ اس پر دائمی ہوجاتا ہے) یہ بات واضح ہوگئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت اور انجام کے لئے ہے جیسے "فَالْتَقَطَهٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" میں لیکون کا لام عاقبت اور انجام کے لئے ہے۔ لام عاقبت کی پہلی دلیل تو وہ ہی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ مال نصاب میں جو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ باری تعالیٰ کا حق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ اولاً باری تعالیٰ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے اور فقیر باری تعالیٰ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے پھر وہ زکوٰۃ فقیر کے لئے ہوجاتی ہے اور فقیر اس پر اپنے لئے قبضہ کرتا ہے گویا فقیر کے دو قبضے ثابت ہوئے پہلا قبضہ باری تعالیٰ کے لئے اور دوسرا قبضہ خود فقیر کے لئے ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہوگا اور ترجمہ ہوگا کہ صدقات انجام کار کے طور پر فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہونگے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نص یعنی انما الصدقات نے مال زکوٰۃ کو مصارف زکوٰۃ کیطرف صرف کرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ مال صدقہ ہوجائے چنانچہ باری تعالیٰ نے انما الصدقات للفقراء فرمایا ہے یعنی جب مال زکوٰۃ صدقہ ہوجائے تو وہ فقراء اور دوسرے اصناف کو دیدیا جائے انما الاموال التی وجبت اداؤها للفقراء نہیں فرمایا ہے یعنی نہیں کہا کہ وہ مال جس کی ادائیگی واجب ہے وہ فقراء اور دیگر اقسام کو دیدیا جائے۔ الغرض نص سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مال زکوٰۃ پہلے صدقہ ہوگا پھر فقراء اور دیگر حضرات کو دیا جائے گا اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ مال اللہ کی طرف ادا کر دیا جائے اور اللہ کی طرف ادائیگی فقیر کے قبضہ سے پہلے متحقق نہیں ہوتی پس مال زکوٰۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اللہ کا نائب بنکر اللہ کے لئے قبضہ کریگا اور پھر وہ صدقہ فقیر کی ملک ہوجائے گا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مالِ زکوٰۃ جو اللہ کے لئے فقیر کے قبضہ کرنے سے صدقہ ہوگیا وہ انجام کار کے اعتبار سے فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہوجائے گا۔ الحاصل اس سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت کے لئے ہے اور جب للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے تو تمام اصناف کا بطریقِ شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحقِ زکوٰۃ ہونا ثابت نہیں ہوا تو علتِ حاجت کی وجہ سے ایک صنف ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے سے نص انما الصدقات کے حکم کا متغیر ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

فصار دو اعلیٰ ہذا التحقیق الخ سے مصنف حسامی نے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے کے جواز کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہماری اس تحقیق سے کہ زکوٰۃ خالصۃً اللہ کا حق ہے اور فقراء اور مساکین وغیرہ کا ذکر بیان مصرف کے لئے ہے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقراء اور دوسرے اصناف جو اس آیت میں مذکور ہیں باعتبار حاجت کے

مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اصناف کو زکوٰۃ دینا واجب ہے، ان کے علاوہ کو دینا جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے نہیں کہ یہ لوگ مالِ زکوٰۃ کے مستحق ہیں محتاج ہوں یا نہ ہوں بلکہ ان کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان کو زکوٰۃ دینا واجب قرار دیا گیا ہے اور رہے وہ اسماء جنکو اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے یعنی فقراء، مساکین، عاملین، غارمین اور ابن سبیل وغیرہ تو یہ سب حاجت کے اسباب ہیں یعنی ان اسماء سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا مسمّیٰ صاحبِ حاجت اور ضرورت مند ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے یوں فرمایا "انما الصدقات للمحتاجین" صدقات محتاجین کے لئے ہیں۔ احتیاج کا سبب کچھ بھی ہو۔ پس تمام مصارفِ زکوٰۃ ایسے ہو گئے جیسا کہ نماز کے لئے کعبہ ہے یعنی جس طرح کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے بلکہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کعبہ کی جانب رخ کیا جائے۔ اسی طرح مذکورہ محتاج یعنی مصارف زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ احتیاج کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے۔ پس اسی طرح تمام اصناف کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے اور ایک صنف بلکہ ایک شخص کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ الحاصل ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص یعنی "انما الصدقات" کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ مذکورہ اصناف حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور اس صورت میں تعلیل کی وجہ سے حکم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا احناف پر مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَاَمَّا رُکْنُهٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰی حُکْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِیْرًا لَّهٗ فِیْ حُکْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِیْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِیْ جِنْسِ الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِیْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتَهٗ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ کَقَوْلِنَا فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَةِ اِنَّهَا تُزَوَّجُ کُرْهًا لِاَنَّهَا صَغِیْرَةٌ فَاَشْبَهَتِ الْبِکْرَ فَهٰذَا تَعْلِیْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِیْ وِلَایَةِ الْمَنَاکِحِ لِمَا یَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِیْرَ الطَّوَافِ لِمَا یَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِی الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَیْسَتْ بِنَجِسَةٍ اِنَّمَا هِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ وَلَا یَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَائِمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِیٌّ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شے ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو (اور) وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ اصل کا حکم ثابت کرنے میں کیونکہ فرع میں

وہ شے موجود ہے جس کو اصل کی علامت قرار دیا گیا ہے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو کیونکہ حکم معلل بہ کی جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہے اور صلاحِ وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے اور وصف کے اندر موافقت کا حصول یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثیبہ صغیرہ میں ہمارا قول ہے کہ جبرًا اس کا نکاح کر دیا جائیگا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے لہذا باکرہ کے مشابہ ہوگئی. پس یہ ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جو وصف حکم کے موافق ہے اس لئے کہ صغر ولایتِ نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ صغر کے ساتھ عجز متعلق ہے (جیسا کہ طواف کی تاثیر اس حکم میں جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الہرۃ لیست بنجسۃ انہا ہی من الطوافین والطوافات علیکم " میں طواف کے ساتھ معلل کیا گیا ہے کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت متعلق ہے اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے ۔

تشریح :- قیاس کی شرطوں سے فارغ ہو کر مصنف حسامی رح نے اس عبارت میں قیاس کے رکن کو بیان کیا ہے لغت میں رکنِ شے سے شے کی جانبِ اقویٰ مراد ہوتی ہے یعنی لغت میں شے کی جانب اقویٰ رکن کہلاتی ہے فقہاء اور اصولیوں کی اصطلاح میں رکن وہ ہوتا ہے جس کے بغیر شے کا وجود ممکن نہ ہو خواہ وہ شے کی تمام ماہیت ہو جیسے کھانے، پینے، جماع سے رکنا روزے کا رکن ہے اور یہ رکن روزے کی تمام ماہیت ہے یعنی مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام ہی روزہ ہے ۔ خواہ وہ رکن، شے کی ماہیت کا جز ہو جیسے رکوع نماز کا رکن ہے اور یہ رکن نماز کی تمام ماہیت نہیں ہے بلکہ نماز کا ایک جز ہے۔ الحاصل رکن شے کی تمام ماہیت ہو یا اس کا ایک جزء ہو بہرصورت شے کا وجود اس کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا ہے ۔

فاضل مصنف نے قیاس کے رکن کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کا رکن وہ وصفِ جامع اور وصف مشترک ہے جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف اُن اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو علامتِ حکم قرار دیا گیا ہے اس وصف پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے یہ اشتمال خواہ صراحتًا ہو خواہ اشارۃً ہو صراحتہ مشتمل ہونے کی مثال آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا قول " الہرۃ لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین والطوافات علیکم " ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے اور اس ناپاک نہ ہونے کی علت طواف ہے یعنی بلی کی بکثرت آمد ورفت، ناپاک نہ ہونے کی علت ہے اور یہ نص اس علت پر صراحتہ مشتمل ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " فانہ من الطوافین " اور اشارۃً مشتمل ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " لاتبیعوا الطعام إلّا کیلاً بکیل " ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض تساویًا بیچنا تو جائز ہے لیکن متفاضلاً اور نسیئۃً بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کی علت قدر (کیلی ہونا یا وزنی ہونا) اور جنس ہے یعنی قدر اور جنس میں دونوں عوضوں کا متحد ہونا تفاضل اور ربا کے حرام ہونے کی علت ہے لیکن یہ نصِ حدیث اس علت پر صراحتًا مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے اس طور پر کہ کیلاً بکیل قدر کے علت ہونے پر دلالت

کرتا ہے اور طعام کا مقابلہ طعام کے ساتھ جنس کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکمِ نص پر علامت قرار دیا گیا ہو اور نص اس وصف پر صراحۃً یا اشارۃً مشتمل ہو اور فرع (مقیس) میں چونکہ وہ وصف موجود ہے اس لئے اصل (مقیس علیہ) کے حکم میں فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ یہاں سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (مقیس علیہ) (۲) فرع (مقیس) (۳) حکم (۴) وہ وصف جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ قیاس کا بنیادی رکن یہی وصف ہے اسی پر قیاس کا دارو مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے بالصراحت اسی کو ذکر فرمایا ہے باقی ارکان کو ذکر نہیں فرمایا۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ وہ وصف جس پر قیاس کا دار و مدار ہے اس کو علتِ جامعہ اور علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے لیکن مصنف حسامی رح نے اس کو علامت کے ساتھ اس لئے تعبیر فرمایا ہے کہ احکام شرع کی علتیں احکام کو پہچاننے کی محض علامت ہوتی ہیں، مثبتِ احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں مُثبتِ احکام تو باری تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ وہ وصف جس کو حکمِ نص پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) صالح ہو یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو سکے (۲) معدّل ہو یعنی اس وصف کی عدالت ثابت ہو ان دو باتوں کو اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وصف، شاہد کے مرتبہ میں ہے یعنی دعاوی میں جو حیثیت شاہد کی ہوتی ہے قیاس میں وہی حیثیت وصف کی ہوتی ہے پس جس طرح شاہد کے لئے صالح (عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد) ہونا ضروری ہے اور اس کے لئے وصف عدالت یعنی دیانت کا ثابت ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کے لئے صلاحیت اور عدالت کا ثابت ہونا ضروری ہے البتہ ان دونوں باتوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی وصف کا صالح ہونا عمل کے جواز کے لئے شرط ہے اور دوسری بات یعنی وصف کا معدّل ہونا وجوبِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف مذکور میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہوگئی اور عدالت ظاہر نہیں ہوئی تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اور اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جیسے گواہ میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہو جائے اور عدالت ظاہر نہ ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا یعنی اس گواہ کی گواہی پر اگر قاضی فیصلہ کردے تو بھی ٹھیک ہے اگر فیصلہ نہ کرے تو بھی ٹھیک ہے لیکن اگر اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہو جائے تو اس گواہی پر عمل کرنا یعنی قاضی پر فیصلہ دینا واجب ہوگا۔ لف و نشر غیر مرتب کے طور پر مصنفِ حسامی پہلے معدّل کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ معدل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے۔ اور اس تاثیر کی چار قسمیں ہیں اور ہمارے نزدیک چاروں مقبول ہیں (۱) اس وصف کے عین کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی بعینہ وہ وصف جو نص میں مذکور ہے نص کے عین حکم میں مؤثر ہو جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سُورِ ہرّہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا ہے پس عینِ طواف عینِ حکمِ نص یعنی سور ہرہ کی عدمِ نجاست میں مؤثر اور علت ہے یہ نوع متفق علیہ ہے اور امام شافعی رح

کے نزدیک تاثیر اسی نوع میں منحصر ہے اس کے علاوہ دیگر انواعِ تاثیر ان کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔
(۲) اس وصف کے عین کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی عینِ وصف جنسِ حکم کے لئے علت ہو جیسے صِغر، ولایتِ مال میں شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک علت ہے یعنی صغیر کے مال میں تصرف کی ولایت بالاجماع صغیر کے ولی کو حاصل ہے اور اس ولایت کی علت صغیر کا صغر ہے پس ولایتِ مال چونکہ ولایتِ نکاح کی ہم جنس ہے اس لئے ولایت نکاح میں بھی صغر کو علت قرار دیدیا گیا۔
(۳) وصف کی جنس کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو۔ جیسے جنون کا اسقاطِ صلوٰۃ کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون، اغماء (بے ہوشی) کا ہم جنس ہے لہذا جب جنون کا نماز ساقط کرنے کی علت ہونا ثابت ہے تو اس کے ہم جنس یعنی اغماء کو بھی سقوطِ صلاۃ کی علت قرار دینا درست ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو جنس حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے مشقتِ سفر کا دو رکعت کے لئے سقوط کی علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کی ہم جنس ہے لہذا مجانست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے سقوط کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ اب وصف کے معدّل (مؤثر) ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ عینِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یا عینِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو یا جنسِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یا جنسِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو اس طور پر کہ حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو وہ وصف اس حکم سے آبی اور منکر نہ ہو جیسے میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا ہو تو ان کے درمیان فرقت واقع ہوجاتی ہے مگر اس فرقت کا سبب کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت امام شافعی رہ نے فرمایا کہ اس فرقت کا سبب احدالزوجین کا اسلام ہے اور یہ فرقت اسلام کی طرف مضاف ومنسوب ہے۔ اور احناف نے کہا کہ اس فرقت کا سبب اسلام نہیں ہے بلکہ آخر کا اسلام قبول کرنے سے اباء اور انکار کرنا ہے اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ فرقت کو اباء عن الاسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے یا احدالزوجین کے اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسلام حقوق کا محافظ ہے قاطعِ حقوق نہیں ہے لہذا اسلام اس حکم یعنی فرقت سے آبی اور منکر ہوگا اور اس حکم کو اباء عن الاسلام کی طرف مضاف کرنا مناسب اور صحیح ہوگا۔ بہرحال صلاحِ وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یعنی حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو اور وہ وصف اس حکم سے آبی اور بعید نہ ہو۔ اور بقول صاحب حسامی وصف کا حکم کے موافق اور مناسب ہونا یہ ہے کہ وہ وصف یعنی علتِ جامعہ، ان علتوں کے موافق ہو جو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین سے منقول ہیں یعنی اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین نے مستنبط کیا ہو۔ اگر مجتہد کی علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین کی علتوں کے موافق نہ ہوئی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے اور شوافع کے نزدیک بکارت

ہے یعنی احناف کے نزدیک صغیرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوگی صغیرہ خواہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو، اور شوافع کے نزدیک باکرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوگی باکرہ خواہ صغیرہ ہو خواہ بالغہ ہو بس ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہ ہوگی احناف کے نزدیک تو عدمِ صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے اور صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل ہوگی احناف کے نزدیک تو صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے اور باکرہ بالغہ پر شوافع کے نزدیک تو ولایت نکاح حاصل ہوگی کیونکہ علت (بکارت) موجود ہے لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایتِ نکاح حاصل نہ ہوگی۔ اور صغیرہ ثیبہ پر شوافع کے نزدیک علت یعنی بکارت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایت حاصل نہ ہوگی لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت موجود ہونے کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی حتیٰ کہ ولی بغیر ثیبہ صغیرہ کی رضامندی کے اس کا نکاح کرسکتا ہے کیونکہ ثیبہ صغیرہ، صغیرہ ہے۔ لہٰذا ثیبہ صغیرہ، باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی اس لئے کہ وصفِ صغر دونوں میں موجود ہے پس جس طرح صغر کی وجہ سے باکرہ صغیرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوتی ہے اسی طرح صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایتِ نکاح حاصل ہوگی۔

فہٰذا تعلیل سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ولایتِ نکاح کی علت یعنی صغر اس علت کے موافق ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سور ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف (بلی کے چکر لگانے) کو قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے " الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم " اور ولایت نکاح کی علت یعنی صغر اسکے موافق ہے اس طور پر کہ یہ دونوں علتیں ایک جنس یعنی ضرورت کے تحت داخل ہیں یعنی جس طرح طواف، ضرورت (بلی سے احتراز کے متعذر ہونے) کی وجہ سے سور ہرہ کے ناپاک ہونے میں مؤثر ہے اور اسکی علت ہے اسی طرح صغر، ضرورت (عجز) کی وجہ سے ولایت نکاح میں مؤثر ہے اور اس کی علت ہے۔

پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصف طواف، حکم یعنی عدم نجاستِ سور ہرہ کے مناسب ہے اسی طرح صغر، ولایتِ نکاح کے مناسب ہے لہٰذا طواف اور صغر دونوں اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کی طرف حکم (عدمِ نجاستِ سور ہرہ اور ولایت نکاح) کو منسوب کیا جائے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے یعنی مذکورہ وصف کو اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا اور فرع کے اندر اس کی وجہ سے حکم کو ثابت کرنا اس وقت تک درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس وصف کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونا ثابت نہ ہوجائے اس لئے کہ یہ وصف امر شرعی ہے اور یہ وصف امر شرعی اس لئے ہے کہ ہماری گفتگو انھیں علل شرعیہ میں ہے جو مثبتِ احکام ہیں۔ پس اس وصف کی موافقت شارع کی جانب سے معلوم ہوگی اور شارع کی جانب سے اس کی موافقت اس وقت معلوم ہوگی جبکہ یہ وصف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو الغرض اس وصف کے امر شرعی ہونے کی وجہ سے موافقت (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونے سے پہلے اس وصف پر عمل نہیں ہوگا یعنی اس وصف کو نہ اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا

درست ہوگا اور نہ اس وصف کی وجہ سے فرع کے اندر حکم کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت (عقل، بلوغ) کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی گواہی پر عمل صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی گواہی پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَائِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَائِمَةِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو ہمارے نزدیک وصفِ صالح پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے پس وصف کی صحت کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگی جیسے ولایتِ مال میں صغر کا اثر ہے اور وہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے جانا جاتا ہے اس کو ممنوعِ دینی کے ارتکاب سے روکنے میں۔

تشریح: یہاں سے مصنف حسامی وجوب عمل کے لئے عدالت کے شرط ہونے کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ وصف جس کو علتِ جامعہ اور علت مشترکہ قرار دیا گیا ہے اس پر عمل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ وہ وصف صالح ہو یعنی وصف حکم کے موافق ہو یعنی یہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو علتیں صاحب شریعت سے منقول ہیں۔ دوم یہ کہ وہ وصف معدّل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ تاثیر کی چار قسمیں ہیں جنکو گزشتہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے۔ وصف کا صالح اور حکم کے موافق ہونا جوازِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر صالح ہے مگر اس کی عدالت ثابت نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا جائز ہے جی چاہے عمل کرے اور جی چاہے عمل نہ کرے۔ اگر عمل کیا تو اس کا عمل نافذ ہو جائے گا لیکن اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور وصف کا معدّل ہونا وجوبِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی اگر اس وصف کی عدالت ثابت ہو جائے اور اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہو جائے تو اس پر عمل کرنا واجب اور لازم ہوگا۔ اسی دوسری چیز کے شرط ہونے کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر وصف کی موافقت ثابت ہو جائے اور اسکی عدالت ثابت نہ ہو تو ہمارے نزدیک اس وصف صالح پر عمل واجب نہ ہوگا ہاں اگر موافقت کے ساتھ عدالت بھی ثابت ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ پس ہمارے نزدیک وجوب عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اس وصف کی عدالت یعنی تاثیر کا ظاہر ہونا بھی ضروری ہے

اور امام شافعی رہ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت کا ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اخالہ ضروری ہے۔ اخالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے اصل (مقیس علیہ) کے اندر علت متعین کردینا یعنی اگر کسی چیز کے علت ہونے کا خیال مجتہد کے دل میں پیدا ہوگیا تو یہ اس چیز کے علت ہونے کے لئے کافی ہے الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اخالہ ضروری ہے اور ہمارے نزدیک ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کی تاثیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے عدالت ظاہر ہونے سے پہلے عمل واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثبوتِ موافقت کے باوجود وہ وصف شارع کی جانب سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ گواہ اگر صلاحیت اور اہلیت کا حامل ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو مگر اس کی عدالت (دیانت) ثابت نہ ہو تو قاضی اس کی شہادت رد کرسکتا ہے کیونکہ بعض لوگ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونے کے باوجود فاسق ہوتے ہیں اور فاسق ہونے کی وجہ سے مردود الشہادت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوصاف علتِ حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتے ہیں اس لئے کہ وصف لذاتہ علتِ حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ شارع کے علت قرار دینے سے علت ہوتا ہے۔

الحاصل جب عدالت ظاہر ہونے سے پہلے وصفِ صالح مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عدالت ظاہر ہونے سے پہلے اس پر عمل کرنا کیسے واجب ہوسکتا ہے رہا یہ سوال کہ اس وصف کی عدالت کیسے معلوم ہوگی تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی رہ نے فرمایا ہے کہ اس وصف کی عدالت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھ لیا جائے کہ اس وصف نے کسی دوسری جگہ اپنا اثر دکھایا ہے یا نہیں یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کا علتِ حکم ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہے یا نہیں اگر کسی دوسری جگہ اس وصف کا نص یا اجماع سے علتِ حکم ہونا ثابت ہے تو سمجھ لیا جائے گا کہ یہ وصف معدّل ہے اس کی عدالت ثابت ہے یعنی اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ مصنف نے وصفِ صالح کے معدّل اور مؤثر ہونے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے مال کی ولایت میں صِغر کا اثر ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ نقصانِ عقل کی وجہ سے صغیر کے لئے چونکہ عجز لازم ہے اسلئے تصرفات مالی کے سلسلہ میں بالاجماع اس کے ولی کو (جس کی رائے بھی کامل ہے اور جس کی شفقت بھی بھرپور ہے) حق تصرف اور حق ولایت دیدیا گیا۔ گویا صغیر کے مال میں ولایتِ تصرف کی علت صغر ہے اور صغر کا ولایتِ مال کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہے پس صغیر نقصانِ عقل کی وجہ سے چونکہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے اسلئے تصرف فی النفس یعنی نکاح کے سلسلے میں بھی اس کے ولی کو اس کا قائمقام قرار دیکر اس کے نفس میں تصرف کا حق دیدیا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے صغر کو ولایتِ نکاح کی علت قرار دینا وصفِ مؤثر کو علت قرار دینا ہے یعنی صغر ایسا وصف ہے جس نے دوسری جگہ (ولایتِ مال میں) بھی اپنا اثر دکھایا ہے اور اس دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں اس کا مؤثر اور علتِ حکم ہونا اجماع سے ثابت ہے۔

وہو نظیر الخ سے مصنف رہ ظہورِ اثر کی وجہ سے صحتِ وصف کے معلوم ہونے کی نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ

فرمایا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت کے بعد اس کے صادق ہونے کو اس طرح پہچانا جائیگا کہ اس کے دین کا اثر ظاہر ہوجائے اور اس کے دین کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب وہ ممنوعات دینی اور کبائر سے باز آجائے۔ الحاصل گواہ اگر اہلیت شہادت رکھتا ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ ہاں جب اس کا صادق ہونا بھی معلوم ہوجائے تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کا صادق ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب اس کے دین کا اثر ظاہر ہوجائے اور اس کے دین کے ظہور اثر پر کبائر کے اجتناب سے استدلال کیا جائیگا یعنی جب وہ کبائر سے اجتناب کریگا تو اس کا دیندار ہونا ثابت ہوگا اور اس کے دیندار ہونے سے اس کا صادق ہونا ثابت ہوگا پس کبائر سے اجتناب کے ذریعہ دین کے ظہور اثر پر استدلال ایک دوسرے اثر یعنی گواہ کے صادق ہونے پر استدلال ہے اسی طرح وصف مؤثر ہے کہ اس کے ایک جگہ میں ظہور اثر سے دوسری جگہ میں ظہور اثر پر استدلال کیا جاتا ہے اور یہ دوسری جگہ وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوگا۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْأَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قَوِيَ أَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ أَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْأَثَرِ وَصِحَّتِهِ دُوْنَ الظُّهُوْرِ۔

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت، اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر اس استحسان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو اور ہم نے قیاس کو اس کے باطنی اثر کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر مقدم کیا جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو کیونکہ اثر کی قوت اور اس کی صحت کا اعتبار ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استحسان ایسی چیز ہے جس کے قائل صرف حضرت امام اعظم رح ہیں ان کے علاوہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے اور احناف کبھی کبھی استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔ پس استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا، غیر شرعی دلیل کے مقابلہ میں شرعی دلیل کو ترک کرنا ہے اور ایسا کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ نیز شرعی حجتیں چار کے اندر منحصر ہیں (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع، قیاس) لیکن استحسان کو حجت قرار دینے کی صورت میں حجتیں چار کے بجائے پانچ ہو جاتی ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔ ان دونوں باتوں کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے یعنی علت کا دار و مدار اثر پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وصف اگر مؤثر ہے تو علت ہوگا اور اگر مؤثر نہیں ہے تو علت نہیں ہوگا۔ الغرض قیاس کے لئے علت ضروری ہے اور علت کے لئے

اثر ضروری ہے۔

پھر قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاس جلی (۲) قیاس خفی۔ اور قیاس خفی کا دوسرا نام استحسان ہے۔ چنانچہ جب استحسان کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاس خفی ہوتا ہے اور جب لفظ قیاس ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاس جلی ہوتا ہے اور جب ایسا ہے یعنی استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے تو استحسان کوئی الگ حجت نہ ہوگی اور جب استحسان کوئی الگ حجت نہیں ہے تو حجتیں چار ہی رہیں پانچ نہ ہوئیں۔ اور استحسان جب قیاس کی قسم ہے تو استحسان بھی حجت شرعی ہوگا اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنے سے حجت غیر شرعی کے مقابلہ میں حجت شرعی کا ترک کرنا لازم نہ آئے گا۔ رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا کیونکہ اثر کی قوت اور صحت کا اعتبار ہے اس کے ظہور کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے ایسی صورت میں قوتِ اثر کی وجہ سے خفی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر فنا ہونا ضعیف ہے اور آخرت باطن اور مخفی ہے مگر اس کا اثر بقاء اور دوام قوی ہے لہذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اسی طرح عقل اگرچہ باطنی اور مخفی چیز ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک چونکہ قوی ہے اس لئے اس کو بصر پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ بصر اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک عقل کی بہ نسبت ضعیف ہے الحاصل تقدم اور ترجیح کے سلسلے میں قوتِ اثر اور ضعفِ اثر کا اعتبار ہے ظہورِ اثر اور خفاءِ اثر کا اعتبار نہیں ہے پس جب یہ ضابطہ ہے تو وہ استحسان جو قیاس خفی ہے لیکن اس کا اثر قوی ہے اس قیاس پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہے اگرچہ وہ خود جلی اور ظاہر ہے اور وہ قیاس جس کا باطنی اثر صحیح اور قوی ہو اگرچہ اس کے ظاہر میں فساد ہو اس استحسان پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہو اور اس کا فساد مخفی ہو گرچہ وہ اثر ظاہر ہو۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلوٰتِهِ أَنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ" وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُودِ وَالرُّكُوعُ خِلَافُهُ كَسُجُودِ الصَّلوٰةِ فَهٰذَا أَثَرٌ ظَاهِرٌ فَأَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ أَوْلٰى بِأَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُودَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوعُ فِي الصَّلوٰةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ سُجُودِ الصَّلوٰةِ وَالرُّكُوعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوْلٰى مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ

الفَسَادِ الخَفِيِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهٗ وَأَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصٰى

ترجمہ: اور ثانی کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کی کردہ تلاوت کی وجہ سے قیاساً رکوع کرسکتا ہے اس لئے کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ"۔ اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ ظاہری اثر ہے اور رہی قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اپنے باطنی اثر کی وجہ سے اولیٰ ہے اس کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر شروع نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے برخلاف نماز کے سجدے کے اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے پس اثر خفی فسادِ ظاہر کے ساتھ اس اثرِ ظاہر سے اولیٰ ہے جو فسادِ خفی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور رہی قسم اول تو وہ شمار سے زائد ہے۔

تشریح: سابق میں دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) تقدیم استحسان علی القیاس (۲) تقدیم قیاس علی الاستحسان اس عبارت میں دوسری قسم کا بیان ہے۔ یعنی اثرِ قیاس کے قوی اور اثرِ استحسان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کیا اس طور پر کہ نماز کے رکوع اور سجدۂ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کی جیسا کہ حفاظ کے درمیان مشہور ہے تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہوگا استحساناً جائز نہ ہوگا لیکن قیاس کو مقدم رکھا جائے گا یعنی قیاس پر عمل کرنا راجح ہوگا۔ قیاساً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی رکوع میں بھی خضوع اور تواضع کے معنی موجود ہیں اور سجدہ میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں سجود پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ"۔ یعنی حضرت داؤد علیہ السلام سجدے میں گر پڑے۔ ملاحظہ فرمائیے خرور (زمین پر گر پڑنا) سجدے کی حالت میں متحقق ہوتا ہے رکوع کی حالت میں متحقق نہیں ہوتا لہٰذا بقرینۂ خرور آیت میں رکوع سے سجود مراد ہوگا۔ الحاصل جب رکوع اور سجود وصف خضوع میں شریک ہیں تو اس وصف مشترک اور علتِ مشترکہ کی وجہ سے رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائم مقام کرنا اور سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدۂ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

استحساناً جائز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعتِ اسلام نے ہم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَاسْجُدُوا لِلّٰهِ" اور ایک جگہ فرمایا ہے "وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" اور رکوع کی حقیقت اس کے خلاف ہے اس لئے کہ سجود (وضع الجبہۃ علی الارض) میں غایت تعظیم ہوتی ہے اور رکوع (انحناء، جھکنا) میں تعظیم کم ہوتی ہے اسی غیریت اور فرق کی وجہ سے نماز میں رکوع سجدے کے قائم مقام اور سجدہ رکوع کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے یعنی سجدہ، رکوع سے اور رکوع، سجدے سے ادا نہیں ہوسکتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ، سجدۂ تلاوت کی بہ نسبت

رکوع سے زیادہ قریب ہے کیونکہ نماز کا سجدہ اور نماز کا رکوع دونوں تحریمہ کے موجبات میں سے ہیں یعنی تحریمہ نماز کا سجدہ بھی واجب کرتا ہے اور رکوع بھی واجب کرتا ہے اور دونوں ہی نماز کے ارکان میں سے ہیں اس کے برخلاف سجدۂ تلاوت رکوع سے اس قدر قریب نہیں ہے۔ پس جب نماز کا رکوع، نماز کے سجدے کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے اور نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا ہے تو نماز کا رکوع بدرجۂ اولیٰ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے اور سجدۂ تلاوت، رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا ہے۔

فَہٰذَا اَثَرٌ ظَاہِرٌ سے صاحبِ حسامی فرماتے ہیں کہ دلیلِ استحسان یعنی رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کا دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا اثر ظاہر ہے اور رکوع کا غیر سجود ہونا حقیقت ہے لہٰذا اس مسئلہ میں استحسان پر عمل کرنا بظاہر ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت پر عمل کرنا ہے اور رہی دلیل قیاس تو اس میں ضعف ہے اس طور پر کہ قرآن پاک "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّ أَنَابَ" میں سجود کو رکوع سے تعبیر کرنا علاقہ مشابہت کی وجہ سے مجاز ہے۔ پس اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنا مجاز پر عمل کرنا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہٰذا دلیلِ قیاس ضعیف ہوئی اور دلیلِ استحسان قوی اور اس کا اثر ظاہر ہوا پس استحسان کے اثرِ ظاہر اور قوتِ دلیل کی وجہ سے قیاس مرجوح اور استحسان راجح ہوگا اور یہ بات مسلّم ہے کہ راجح پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا اس مسئلہ میں راجح یعنی استحسان پر عمل کرنا اولیٰ ہونا چاہیئے اور سجدۂ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرتے ہوئے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا اثرِ ظاہر اگرچہ ضعیف اور استحسان کا اثرِ ظاہر قوی ہے لیکن قیاس کا اثرِ باطن قوی اور استحسان کا اثر باطن ضعیف ہے۔ اسی اثرِ باطن کی وجہ سے اس مسئلہ میں استحسان کی بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ اور قربت لعینہٖ نہیں شروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کسی نے سجدہ کی نذر کی اور یوں کہا۔ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَسْجُدَ۔ تو اس نذر سے سجدہ لازم نہیں ہوتا پس سجدہ اگر قربتِ مقصودہ ہوتا تو یقیناً لازم ہوتا۔ الغرض نذر سے سجدہ کا لازم نہ ہونا اس کے قربتِ غیر مقصودہ ہونے کی دلیل ہے لیکن اب سوال ہوگا کہ جب سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا تو آخر سجدۂ تلاوت مشروع کرنے سے کیا مقصد ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا کہ سجدۂ تلاوت سے صرف اس چیز کا بجالانا مقصود ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھتی ہو لیکن وہ بطریقِ عبادت ہو۔ تاکہ مطیع منقاد اور عاصی متکبر کے درمیان فرق ہوسکے جیساکہ آیات سجود اس پر دلالت کرتی ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَلِلّٰہِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّ کَرْهًا"، اور ایک جگہ ہے: "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ"، یعنی اہل سماء اور اہل ارض اللہ کے سامنے تواضع کرتے ہیں۔ ان آیات میں سجود سے تواضع ہی مقصود ہے۔ اور نماز کے رکوع سے بھی یہ مقصود حاصل ہوجاتا ہے لہٰذا علت تواضع میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے بنیت تداخل سجدہ کی جگہ رکوع جائز ہوگا اور رکوع کے ذریعہ سجدۂ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔ یہ قیاس کا اثر باطن ہے اسی اثر باطن کی وجہ سے نماز کے رکوع کو سجدۂ تلاوت پر قیاس کرکے رکوع کے ذریعے سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اور استحسان کا اثر باطن یعنی سجدۂ تلاوت کو سجودِ صلاۃ پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح سجود صلاۃ، رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے اسی طرح سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جسطرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہونا چاہیے ضعیف اور فاسد ہے اور ضعف اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ سجود صلاۃ قربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ ادا نہ ہونے کے سلسلے میں سجدۂ تلاوت کو سجدۂ صلاۃ پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے اور سجدۂ تلاوت جس سے ادا کیا جائے اس کا عبادت ہونا شرط ہے۔ پس جب دونوں رکوعوں کے درمیان عبادت اور عدم عبادت کا فرق ہے تو سجدۂ تلاوت ادا نہ ہونے کے سلسلے میں نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ الحاصل قیاس کا اثر خفی اور اثر باطن یعنی مقصود (تواضع) کا رکوع سے حاصل ہونا قوی ہے اگرچہ اس کا فساد اور ضعف یعنی مجاز پر عمل ظاہر ہے اور استحسان کا اثر یعنی حقیقت پر عمل اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا فساد یعنی قربتِ غیر مقصودہ (سجود تلاوت) کو قربتِ مقصودہ (سجود صلاۃ) کی جگہ رکھنا خفی اور باطن ہے پس اس قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کا اثر قوی ہو اگرچہ خفی ہو اور فساد ظاہر ہو بہ نسبت اس استحسان کے جس کا اثر ضعیف ہو اگرچہ ظاہر ہو اور فساد خفی ہو کیونکہ اعتبار اثر قوی کا ہے اگرچہ خفی ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہ قسم یعنی تقدیم قیاس علی الاستحسان قلیل الوجود ہے اور قسم اول یعنی تقدیم استحسان علی القیاس کی مثالیں بے شمار ہیں جنکو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْأَوَانِيْ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اِسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى إِلَى الْوَارِثَيْنِ وَإِلَى الْإِجَارَةِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهِ يَمِيْنُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَأَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ

ترجمہ: پھر جو حکم قیاس خفی کی وجہ سے مستحسن ہے اس کا تعدیہ صحیح ہے اس کے برخلاف وہ حکم ہے جو نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مستحسن ہو جیسے بیع سلم، استصناع، حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ مدعی ہے اور استحساناً

بائع کی قسم کو واجب کرتا ہے کیونکہ بائع تسلیم مبیع کا منکر ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو ورثاء اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا البتہ قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم صرف اثر (نص) سے خلافِ قیاس ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک واجب ہوتی ہے لہذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رہ نے دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) استحسان کی قسمیں اور ان کے احکام (۲) حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان یعنی کون سا حکم اپنے علاوہ کیطرف متعدی ہوگا اور کون سا متعدی نہیں ہوگا۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اور قیاس جلی کے معارض چار قسم کی دلیلیں ہوتی ہیں۔ (۱) نص جس کو کتاب میں اثر کہا گیا ہے (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ پس قیاس جلی کے معارض اگر نص اور اثر ہے تو اس کو استحساناً بالنص اور استحسان بالاثر کہا جائے گا اور اگر اجماع معارض ہے تو اسکو استحسان بالاجماع کہا جائے گا اور اگر ضرورت معارض ہے تو وہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے اور اگر قیاس خفی معارض ہے تو وہ استحسان بالقیاس ہے۔ یعنی اگر کوئی حکم قیاس جلی کے برخلاف نص اور اثر سے ثابت ہو تو اس حکم کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہوا ہے اور اگر اجماع سے ثابت ہو تو اس کو یوں کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالاجماع سے ثابت ہوا ہے اور اگر ضرورت سے ثابت ہو تو وہ استحسان بالضرورت سے ثابت ہونے والا شمار ہوگا اور اگر قیاس خفی سے ثابت ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالقیاس سے ثابت ہوا ہے۔ الحاصل حکم شرعی جس طرح قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ اقسام اربعہ میں سے ہر قسم سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم جو قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور جو حکم مذکورہ اقسام اربعہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اسی متعدی اور غیر متعدی یعنی دوسری بات کو ذکر کرنے کے لئے مصنف رہ نے یہ عبارت ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ حکم جو استحسان بالقیاس سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو حکم قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے یعنی اس کے علاوہ کو علت مشترکہ کی وجہ سے اس پر قیاس کرنا درست ہے اس کے برخلاف اگر کوئی حکم استحسان بالنص یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورت سے ثابت ہوا ہو تو یہ حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا۔

مصنف رہ نے استحسان بالاثر اور بالنص کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے جیسے بیع سلم۔ بیع سلم میں مسلم فیہ اور مبیع چونکہ معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے اسلئے قیاس جلی بیع سلم کے بطلان اور عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اس کے برخلاف نص سے اس کا جواز ثابت ہے کیونکہ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم۔ جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے سو وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے۔ دوسری حدیث میں ہے، نہی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم۔ اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو چیز انسان کے پاس نہ ہو لیکن سلم کی اجازت دی۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مبیع معدوم ہونے کے باوجود بیع سلم جائز ہے

پس قیاس جلی کے مقابلہ میں نص حدیث سے بیع سلم کے جواز کا ثبوت استحسان بالاثر اور بالنص سے ثبوت ہے۔ اور استحسان بالنص سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے بیع سلم پر قیاس کر کے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔ استصناع۔ استحسان بالاجماع کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کا بنوانا مثلاً موچی کو حکم دیا کہ وہ اتنے پیسوں میں ایسا جوتا بنادے یا موزے بنادے اور اس کی کوئی میعاد مقرر نہ کرے۔ پیشگی پیسے دے یا نہ دے۔ یہ صورت امت کے تعامل کی وجہ سے شرعاً جائز ہے حالانکہ قیاس جلی مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس یہ حکم قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالاجماع سے ثابت ہے اور استحسان بالاجماع سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ حکم کسی دوسرے حکم کیطرف متعدی نہ ہوگا اور اس پر قیاس کر کے معدوم کا بیچنا درست نہ ہوگا۔ حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا استحسان بالضرورت کی مثال ہے۔ اس طور پر کہ حوض، کنواں اور برتن جب ناپاک ہوجائیں تو ان کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا موجودہ پانی نکالا جائے اور برتن پر پانی بہادیا جائے ایسا کرنے سے یہ تینوں چیزیں پاک ہوجاتی ہیں حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں اسلئے کہ نجاست کی وجہ سے کنویں کی دیوار اور کیچڑ اور اسی طرح حوض کی دیواریں اور زمین ناپاک ہوگئیں۔ پس جب کنویں میں نیا پانی نکلیگا اور حوض میں نیا پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک دیواروں اور ناپاک زمین سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ اسی طرح ناپاک برتن میں جب بھی پانی ڈالا جائیگا تو وہ اس ناپاک برتن سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ کیونکہ کپڑے کی طرح نچوڑ کر ان کے اندر سے ناپاک اجزاء کو نکالنا ممکن نہیں ہے۔ الحاصل قیاس جلی کا تقاضہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں لیکن عامۃ الناس کی ضرورت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ اگر کنویں کا پانی نکالدیا گیا تو کنواں پاک ہوجائے گا اور حوض کا پانی نکال کر اگر اس پر پانی بہادیا گیا اور اسی طرح اگر برتن پر پانی بہادیا گیا تو یہ پاک ہوجائیں گے۔ اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے پاک ہونے کا حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالضرورت سے ثابت ہوگا اور استحسان بالضرورت سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا اسلئے یہ حکم بھی دوسرے کسی حکم کیطرف متعدی نہ ہوگا یعنی اس حکم پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہ کیا جائے گا۔

الا تریٰ ان الاختلاف الخ سے فاضل مصنف نے استحسان بالقیاس الخفی کی مثال بیان فرمائی ہے یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے اور دوسرے محل کی طرف اس کا تعدیہ بھی درست ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ قلم ایک سو روپیہ میں بیچا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں نے پچاس روپیہ میں خریدا ہے تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لیجائے اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کی وجہ سے قسم منکر پر آتی ہے مدعی پر نہیں آتی۔ لہٰذا مدعی یعنی بائع پر قسم واجب نہ ہوگی لیکن استحسان یعنی قیاس خفی

کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہو اور دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جائے وجہ استحسان یہ ہے کہ جسطرح مشتری زیادتی ثمن کا منکر اور بائع اس کا مدعی ہے اسی طرح مشتری بائع پر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ بائع پر ثمن کی مقدار اقل یعنی پچاس روپے کے عوض مبیع کا سپرد کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس بائع اور مشتری دونوں من وجہ مدعی ہوئے اور دونوں من وجہ منکر ہوئے اور ایسی صورت میں تحالف واجب ہوتا ہے لہٰذا بتقاضائے استحسان دونوں سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد قاضی عقد بیع کو فسخ کردے گا اور یہ حکم یعنی تحالف کا واجب ہونا اور تحالف کے بعد بیع کا فسخ کرنا چونکہ استحسان یعنی قیاس خفی سے ثابت ہے اس لئے یہ حکم دوسرے محل کی طرف متعدی ہوگا چونکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم متعدی ہوتا ہے یعنی اس پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا جائز ہوتا ہے چنانچہ وجوب تحالف اور فسخ بیع کا حکم عاقدین کی موت کے بعد ان کے وارثوں کی طرف متعدی ہوجائیگا۔ لہٰذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارثوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور مبیع پر مشتری کے وارث کا قبضہ نہیں ہوا تو ان دونوں کے وارثوں سے بھی قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جائے گا جیساکہ بائع اور مشتری سے قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جاتا ہے اسی طرح مذکورہ حکم بیع اجارہ کیطرف متعدی ہوجائے گا۔ یعنی مستاجر کے منفعت شے وصول کرنے سے پہلے اگر مستاجر (اجرت پر لینے والے) اور موجر (اجرت پر دینے والے) نے مقدار اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کردیا جائے گا۔ لیکن بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اگر اس وقت اختلاف کیا جب مشتری مبیع پر قبضہ کرچکا ہے تو اس وقت قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہو کیونکہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور مبیع چونکہ مشتری کے قبضے میں ہے اس لئے وہ بائع پر وجوب تسلیم مبیع کا مدعی نہ ہوگا اور جب مشتری مدعی نہیں ہے تو بائع منکر نہ ہوگا۔ اور جب بائع منکر نہیں ہے تو اس پر قسم بھی واجب نہ ہوگی۔ لیکن اس قیاس کے خلاف اثر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا" دونوں کے درمیان تحالف کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ لفظ تراد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تحالف قبضۂ مبیع کے بعد ہو اسلئے کہ تراد قبضہ کے بعد ہی متصور ہوتا ہے پس قبضۂ مبیع کے بعد تحالف اور فسخ بیع کا حکم قیاس جلی کے خلاف چونکہ اثر سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا ثبوت استحسان بالاثر سے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالاثر سے ثابت ہو وہ دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا شیخین کے نزدیک یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ ہی اجارہ کی طرف متعدی ہوگا بلکہ بائع اور مشتری کے وفات پانے کے بعد مع الیمین مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا اور تحالف اور فسخ بیع کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ اور اجارہ کی صورت میں مع الیمین مستاجر کا قول معتبر ہوگا تحالف اور فسخ اجارہ کا حکم جاری نہ ہوگا۔

اس مسئلہ میں حضرت امام محمد رح کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبضۂ مبیع کے بعد بھی تحالف کا حکم قیاس خفی یعنی استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی ہوتا ہے اسلئے

قبضۂ مبیع کے بعد بھی تحالف اور فسخ کا حکم بائع اور مشتری کے وارثوں اور اجارہ کیطرف متعدی ہوگا جیسا کہ قبضہ سے پہلے متعدی ہوتا ہے.

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ فِي الضَّرُوْرَةِ اِجْمَاعًا وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِيْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِيْ حَلْقِهِ اَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّةَ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْاَثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهٖ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهٖ فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيْلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا اَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاَحْكِمْهُ فَفِيْهِ فِقْهٌ كَثِيْرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيْرٌ

ترجمہ: پھر استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ وصف، نص، اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مانند ہے اسی طرح جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا پس حکم کا عدم، عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام مؤثر علتوں میں اسی کے قائل ہیں اور اس کا بیان ہمارے (اس) قول میں ہے جو روزے دار کے بارے میں ہے جب اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس پر ناسی سے اعتراض واقع ہوگا پس جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا اس نے کہا کہ یہاں اس تعلیل کا حکم ایک مانع کی وجہ سے ممتنع ہوگیا اور وہ مانع اثر رسول ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے کیونکہ ناسی کا فعل شارع کی طرف منسوب ہے لہذا ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا فعل عفو ہوگیا پس روزہ اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہا نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے پس وہ چیز جس کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کی بنیاد ہے اس کو یاد کرلو اور مضبوط کرلو اس میں بہت سا فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح: مسئلہ کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمالیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولیین کے نزدیک تخصیص کہتے ہیں حکم کا علت سے متخلف ہوجانا یعنی اگر علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو تو یہ تخصیصِ علت کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں علل سے علل مستنبط مراد ہیں علل منصوصہ مراد نہیں ہیں یعنی وہ علتیں مراد ہیں جنکو کتاب اللہ، سنت یا اجماع یا قیاس سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ علتیں جن پر نص وارد ہوئی ہو مراد نہیں ہیں کیونکہ اکثر فقہا، علل منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں جیسے زنا، حد کی علت منصوصہ ہے اور سرقہ، قطع ید کی علتِ منصوصہ ہے مگر علت کے باوجود بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوتی اور قطع ید نہیں ہوتا ہے مثلاً زنا پا یا گیا یا سرقہ پایا گیا لیکن اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ پیدا ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہونے کے باوجود حکم یعنی حد اور قطع ید متحقق نہ ہوگا۔ الحاصل علل منصوصہ میں تخصیص یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے متخلف ہونا جائز ہے۔ رہیں علل مستنبط تو ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر رازی امام مالک، امام احمد، عامۃ المعتزلہ اور احناف میں سے بعض مشائخ ان کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے کیونکہ علتِ شرعیہ شارع کے مقرر کرنے سے حکم پر علامت ہوتی ہے، بذاتہا اور بنفسہا علامت نہیں ہوتی لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ علت شرعیہ بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل، بارش کی علامت ہے لیکن بسا اوقات بادل تو موجود ہوتا ہے لیکن بارش موجود نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے الحاصل علل مستنبطہ میں تخصیص جائز ہے۔ اکثر مشائخ احناف، امام شافعی رح کا قول اظہر اور مصنفِ حسامی کا مذہب مختار یہ ہے کہ علتِ مستنبطہ میں تخصیص جائز نہیں ہے یعنی حکم کا تخلف علت سے جائز نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم کا علت سے متخلف ہونا مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے ہوگا دونوں ہی صورتیں باطل ہیں بغیر مانع کے حکم کا علت سے متخلف ہونا تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے متخلف ہونا اسلئے باطل ہے کہ علل شرعیہ۔ احکامِ شرع کی علامات اور دلیلیں ہوتی ہیں یعنی جہاں علت موجود ہوگی وہاں وہ علت موجب حکم اور مثبتِ حکم ہوگی اور اس حکم پر دلیل ہوگی اب اگر وہ حکم علت سے متخلف ہوگیا جیساکہ امام مالکؒ وغیرہ کہتے ہیں تو اس تخلف میں مناقضہ ہوگا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں لہذا ثابت ہوگیا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔ پس جب تخلف کی دو صورتیں ہیں اور دونوں باطل ہیں اور تخلفِ حکم کا نام تخصیص ہے تو تخصیصِ علت باطل ہوگئی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہوگا کہ احناف میں سے بعض مشائخ نے تخصیصِ علت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تینوں کا مذہب ہے اور دلیل میں یہ بات کہی ہے کہ استحسان باتفاق احناف جائز ہے اور استحسان کا قائل ہونا تخصیصِ علت کا قائل ہونا ہے اس طور پر کہ استحسان جو قیاس خفی کا دوسرا نام ہے قیاس جلی کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی قیاس جلی اور استحسان (قیاس خفی) دونوں ثابت ہوتے ہیں اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے پس ایسی صورت میں علماءِ

احناف استحسان پر عمل کرتے ہیں اور قیاس جلی کو ترک کر دیتے ہیں گویا وہ علت جو قیاس جلی میں موجود ہے اس کو خاص کرلیا گیا یعنی علت تو موجود ہے لیکن جو حکم قیاس جلی کے موافق ہے وہ کسی مانع (استحسان سے تقابل) کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا۔ اور علت کا موجود ہونا اور مانع کی وجہ سے حکم کا ثابت نہ ہونا اسی کو تخصیصِ علت یعنی تخلفِ حکم عن العلۃ کہا جاتا ہے۔ پس علماء احناف کا استحسان کے جواز کا قائل ہونا تخصیصِ علت کے جواز کا قائل ہونا ہے مصنف حسامی نے ثم الاستحسان سے اسی سوال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ استحسان، تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاسِ جلی کے لئے دلیلِ مخصص نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ قیاس جلی (علت) تو موجود ہو لیکن استحسان کی وجہ سے اس کا حکم ثابت نہ ہو کیونکہ وہ وصف جو بظاہر قیاس جلی کی علت ہوتا ہے وہ نص، اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقۃً علت نہیں ہوتا ہے۔ یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کے مقابلہ میں قیاس جلی معتبر نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس حکم کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور استحسان بالنص میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے صحت قیاس کی شرط فوت ہونے سے قیاس ہی فوت ہو گیا اور جب قیاس فوت ہو گیا تو قیاس میں علت کہاں رہی اور جب علت باقی نہ رہی تو اس میں تخصیص کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور اجماع حکم ثابت کرنے میں چونکہ نص کے مثل ہے اس لئے استحسان بالاجماع کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا اور ضرورت میں ایک گونہ اجماع ہوتا ہے لہٰذا ضرورت اجماع کے مانند ہوگی اور جب ضرورت اجماع کے مانند ہے تو استحسان بالضرورت میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا الحاصل استحسان کی ان اقسام ثلثہ میں قیاس، قیاس نہ رہا اور جب قیاس قیاس نہ رہا تو اس کی علت بھی نہ رہی اور جب قیاس کی علت نہ رہی تو اس میں تخصیص کیسے ہو گی۔ اسی طرح جب استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی کے معارض ہوگا تو اس استحسان کی وجہ سے قیاس جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی اس صورت میں بھی قیاس جلی قیاس نہ رہے گا۔ اس لئے کہ استحسان (قیاس خفی) قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا اور قیاس جلی ضعیف التاثیر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہوگا اور مرجوح ضعیف راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس قیاس جلی جس طرح استحسان کی مذکورہ تین قسموں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کے مقابلہ میں بھی صحیح نہ ہوگا اور جب قیاس جلی چاروں صورتوں میں صحیح نہیں ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہو گی اور جب قیاس جلی کی علت موجود نہیں ہے تو اس میں تخصیص کہاں سے ہو گی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کی ایسی دلیل مخصص نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ علت موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہے بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی ہی غیر صحیح ہے اور جب قیاس جلی غیر صحیح ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب علت موجود نہ رہی تو حکم کا عدم، علت معدوم ہونے کی وجہ سے ہوگا اس لئے نہیں کہ علت موجود تھی مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا جیسا کہ بعض مشائخ احناف نے استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

بہر حال جب عدمِ حکم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ وجودِ علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے تو استحسان کے ذریعہ تخصیصِ علت کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی کے بارے میں کہی ہے کہ عدمِ حکم، عدمِ علت کی وجہ سے ہے اور ایسا نہیں ہے کہ علت کے موجود رہتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف یعنی معدوم ہو گیا ہو۔ یہی بات تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جہاں بھی حکم کا تخلف ہوگا عدمِ علت کی وجہ سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ علت موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو گیا جیسا کہ تخصیص علت کے جواز کے قائلین کہتے ہیں۔

"وبیان ذلک" سے مصنف حسامیؒ نے مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائیگا کیونکہ روزہ کا رکن (امساک عن المفطرات الثلثۃ۔ اکل، شرب، جماع) مفطر صوم (پانی) کے پیٹ میں پہنچنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے پس یہاں روزہ کا فاسد ہونا حکم ہے اور رکن صوم (امساک) کا فوت ہونا اس کی علت ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر کسی روزے دار نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ پیٹ میں مفطر صوم (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے روزے کے رکن (امساک) کا فوت ہونا یہاں بھی موجود ہے لہذا علتِ حکم یعنی فواتِ امساک کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں بھی روزہ فاسد ہونا چاہئے تھا حالانکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ پس امام مالکؒ وغیرہ جو تخصیصِ علل کے قائل ہیں ان کی طرف سے کہا گیا کہ یہاں علتِ فطر (امساک کا فوت ہونا) موجود ہے لیکن مانع یعنی حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی یعنی فساد صوم کا حکم علت سے متخلف ہو گیا۔ الحاصل عدمِ حکم (عدم فساد صوم) تخصیص علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ عدم علت کیوجہ سے صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ناسی کے حق میں حکم (فساد صوم) کا معدوم ہونا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف اور معدوم ہو گیا جیسا کہ حضرت امام مالکؒ وغیرہ فرماتے ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحبِ شرع جو صاحب حق بھی ہے یعنی باری تعالیٰ ان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" یعنی ناسی کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے پس جب ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا یہ فعل عفو قرار دیا گیا۔ اور جب ناسی کا فعل عفو ہو گیا یعنی اس کو معاف کر دیا گیا تو ایسا ہو گیا گویا اس نے نہیں کھایا اور جب یہ بات ہے تو فساد صوم کی علت (یعنی اکل) اس اعتبار سے معدوم ہو گئی اور جب فساد صوم کی علت معدوم ہو گئی تو رکن صوم (امساک) کی بقا کی وجہ سے روزہ باقی رہا ایسا نہیں ہوا کہ فساد صوم کی علت (فواتِ رکن) موجود ہے لیکن مانع (حدیث رسول) کی وجہ سے فساد صوم کا حکم متخلف اور معدوم ہو گیا۔

الحاصل امام مالکؒ وغیرہ نے جس چیز کو یعنی حدیث رسول "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" کو تخصیص علت کی دلیل قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیص علت کی دلیل

کو دلیلِ عدم علت قرار دینا اس فصل کی بنیاد ہے اس باب سے متعلق تمام مسائل اسی بنیاد پر متفرع ہوں گے لہذا اس اصل کو یاد کرلو اور مضبوط کرلو اور اس اصل میں بہت سافقہ اور بہت سے اعتراضات سے چھٹکارا ہے واللہ اعلم

وَاَمَّا حُكْمُهُ تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلَى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِيْ تَعْدِيَتَهُ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِي الْوَصْفِ وَوَجْهُ قَوْلِنَا اَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ وَ اَنْ يُّوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ

ترجمہ: اور قیاس کا حکم نص کے حکم کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا ہے جس میں نص نہ ہو تاکہ خطاء کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے اس میں نص کا حکم ثابت ہوجائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی رہ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے تعلیل صحیح ہے حتی کہ امام شافعی رہ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو اس کے ساتھ حکم کے اثبات کا متعلق ہونا واجب ہے جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ (کے ساتھ احکام کا اثبات متعلق ہوتا ہے) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ تعدیہ ایسے معنی سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف میں ہیں۔ اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلیل شرع کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا اختلاف علم کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے فائق ہے لہذا وجوبِ عمل کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہیں ہے پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

تشریح: مصنف رہ نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس کے بیان سے فارغ ہوکر یہاں سے اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں حکم سے وہ اثر مراد ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے۔ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اس کا مثل اس فرع میں ثابت ہوجائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو کیونکہ صحتِ قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع

کے سلسلے میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔

خادم نے مثل کا لفظ اس لئے زائد کیا ہے کہ فرع کے اندر عینِ حکمِ اصل ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شے جب اپنے محل سے متعدی ہوجاتی ہے تو اس کا پہلا محل اس شے سے فارغ اور خالی ہوجاتا ہے پس اگر عین حکم کا تعدیہ تسلیم کرلیا جائے تو تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کو اس حکم سے خالی اور فارغ ہونا چاہئے تھا حالانکہ تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کا حکم اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تعدیہ اور تعلیل سے پہلے تھا اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرع کی طرف عین حکم متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے الحاصل نص کے حکم کے مثل کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا جس میں کوئی نص نہ ہو قیاس کا حکم ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حکم نص کے مثل کا فرع کے اندر ثبوت ظنِ غالب سے ہوگا اور اس میں خطاء کا احتمال بھی ہوگا۔ خطاء کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی تو حق کو پالیتا ہے لیکن کبھی اس سے خطا بھی واقع ہوجاتی ہے اور ظن غالب سے ثبوت اس لئے ہوگا کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہے اگرچہ اس پر عمل کرنا بطریق یقین واجب ہوتا ہے بہرحال حکم قیاس کے بیان سے ثابت ہوگیا کہ علماء احناف کے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے یعنی تعلیل (قیاس) میں اگر تعدیہ پایا گیا تو تعلیل یعنی قیاس درست ہوگا اور اگر تعلیل تعدیہ سے خالی ہے تو تعلیل یعنی قیاس باطل ہوگا۔ علماء احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں۔ حضرت امام شافعی رہ نے فرمایا ہے کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس شوافع کے نزدیک تعلیل قیاس سے عام ہوگی اور قیاس تعلیل کی ایک قسم ہوگا کیونکہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ تعلیل میں علت متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو۔ دوم یہ کہ علت متعدی نہ ہو۔ اول کو قیاس، دوم کو تعلیل محض کہیں گے اور اس علتِ غیر متعدیہ کا نام علتِ قاصرہ ہے پس یہ علتِ قاصرہ اگر منصوصہ یا مجمع علیہا ہو تو فریقین (احناف و شوافع) کے نزدیک اس کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر یہ علت قاصرہ منصوصہ یا مجمع علیہا نہ ہو بلکہ رائے سے اس کا استنباط کیا گیا ہو جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمتِ ربوا کے لئے ثمنیت کا استنباط کیا گیا ہے تو امام شافعی رہ کے نزدیک اس کا علت ہونا صحیح ہے لیکن احناف کے نزدیک غیر صحیح ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رہ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض ربا لازم آنے کی وجہ سے بیچنا ناجائز اور حرام ہے اور حرمتِ ربا کی علت، ثمنیت ہے اور علتِ ثمنیت سونے اور چاندی کے ساتھ خاص ہے حتی کہ اگر ثمنیت ان کے علاوہ میں ثابت ہوگئی تو متفاضلاً بیع حرام نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو علتِ ثمنیت غیر متعدی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رہ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل دوسری شرعی حجتوں کی ہم جنس ہے لہٰذا اسطرح دوسری شرعی حجتوں سے مثلاً کتاب وسنت سے احکام کا اثبات ہوتا ہے۔ کتاب وسنت خواہ عام ہوں، خواہ خاص ہوں اسی طرح تعلیل سے بھی احکامِ شرعیہ کا اثبات ہوگا خواہ اس کی علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو۔ ملاحظہ ہو وصف کے علتِ حکم ہونے کا مدار موافقت اور عدالت (تاثیر) پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیکن اس وصف کا علتِ حکم ہونا اس کے متعدی یا غیر متعدی

ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ تعدیہ ایک ایسے معنی کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف کے اندر موجود ہوتا ہے یعنی اس وصف کا عام ہونا پس جب دلائل کے ذریعہ کسی وصف کا علتِ حکم ہونا ثابت ہو جائے تو اس علت کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا خواہ وہ علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو کیونکہ متعدی اور غیر متعدی ہونا امر آخر ہے۔ وصف کے علتِ صحیحہ ہونے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ علتِ قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ تعلیل جائز ہے اور اس کے ذریعہ استدلال درست ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کا مفیدِ علم (یقین) یا مفیدِ عمل ہونا ضروری ہے یعنی دلیل شرعی علم اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہے یا کسی ایک کو، ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ دلیل شرعی دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے ورنہ تو دلیل عبث ہو جائے گی۔ اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق علم (یقین) کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے اور دلیل ظنی مفیدِ علم (یقین) نہیں ہوتی ہے۔ الغرض تعلیل بالاتفاق مفیدِ علم نہیں ہے اور یہ تعلیل منصوص علیہ میں عمل کو بھی ثابت اور واجب نہیں کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجوب نص سے ثابت ہے یعنی وجوبِ عمل نص کی طرف منسوب ہے علت کی طرف منسوب نہیں ہے بہر حال جب وجوبِ عمل نص کی طرف منسوب ہے اور علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ تعلیل موجبِ عمل نہ ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تعلیل سے پہلے وجوبِ عمل اگرچہ نص کی طرف منسوب ہے، لیکن تعلیل کے بعد اس کا وجوب علت کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسا کہ فرع میں تعدیہ کے بعد وجوبِ عمل علت کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے اور جب یہ بات ہے تو تعلیل منصوص علیہ میں مفیدِ عمل اور موجبِ عمل ہو جائے گی اور جب تعلیل موجبِ عمل ہو گئی تو تعلیل کا بے فائدہ ہونا لازم نہ آیا۔ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف رح نے فرمایا ہے کہ نص تعلیل سے فائق اور بڑھ کر ہوتی ہے اسلئے کہ تعلیل ظنی اور نص قطعی ہے لہذا اس کی کیا ضرورت پیش آئی کہ منصوص علیہ کے حکم کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف مضاف کر دیا جائے درانحالیکہ نص اقوی اور تعلیل اس کے مقابلہ میں اضعف ہے اور اقوی سے اضعف کی طرف عدول کرنا عقلاً مردود ہے بشرطیکہ اقوی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اور جب ایسا ہے تو منصوص علیہ کے حکم کو نص سے الگ کر کے علت کی طرف مضاف کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وجوبِ عمل یعنی منصوص علیہ کا حکم جس طرح تعلیل سے پہلے نص کی طرف مضاف تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص کی طرف مضاف ہوگا۔ الحاصل تعلیل جس طرح مفیدِ علم نہیں ہے اسی طرح منصوص علیہ میں مفیدِ عمل بھی نہیں ہے اور تعلیل جب نہ مفیدِ علم ہے اور نہ مفیدِ عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کیلئے تعلیل کو کسی نہ کسی فائدے کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوگا۔ ہم نے دیکھا کہ تعلیل کیلئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہیں رہا اور تعدیہ یعنی علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیدیا تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اس کے بغیر تعلیل معتبر نہ ہوگی۔

فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ عَلٰى اَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمہ: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکم نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ ازیں تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہ ہو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہو تعلیل کو نہیں روکتی ہے پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں احناف کی بیان کردہ دلیل پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ تعلیل نہ تو مفید علم ویقین ہوتی ہے اور نہ مفید عمل۔ اب اگر تعدیہ کو بھی تعلیل کیلئے لازم قرار نہ دیا جائے تو تعلیل کا لغو اور بے فائدہ ہونا لازم آئیگا پس تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو اس کے لئے لازم قرار دیدیا گیا لیکن معترض کہتا ہے کہ تعلیل کے لئے اگر تعدیہ لازم نہ ہو بلکہ تعلیل علتِ غیر متعدیہ اور علت قاصرہ کے ساتھ ہو تو بھی تعلیل سے ایک فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ نص کا حکم نص کے ساتھ خاص ہے یعنی تعلیل بالعلۃ القاصرہ سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے دوسرے کسی حکم کی طرف متعدی نہیں ہے اور جب یہ بات ہے تو مجتہد، تعدیہ یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے کے چکر میں پڑ کر وقت ضائع نہیں کریگا۔ الغرض تعدیہ کے علاوہ بھی تعلیل کا فائدہ موجود ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ فائدہ موجود ہے تو احناف کا "لم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ" کہنا کیسے درست ہوگا۔ اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کی صحت کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا۔ فاضل مصنف نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس اختصاص کیطرف معترض نے اشارہ کیا ہے وہ اختصاص تو ترکِ تعلیل کی صورت میں بھی حاصل ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے صرف منصوص علیہ میں حکم ثابت کرتی ہے یعنی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف منصوص علیہ میں ثابت ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور رہا عموم تو وہ تعلیل سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ جہاں بھی علت موجود ہوگی وہیں حکم موجود ہوگا پس جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے گا تو وہ عموم بھی فوت ہو جائے گا جو عموم تعلیل کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور جب ترکِ تعلیل کی صورت میں عموم فوت ہوگیا تو خصوص علی حالہ باقی رہا۔ الحاصل اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے اور جب اختصاص تعلیل سے پہلے ثابت ہے تو اختصاص کو تعلیل کا فائدہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو تعلیل کے واسطے لازم قرار دیا گیا ہے۔

"علیٰ ان التعلیل" سے دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کے اندر ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں مگر ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہو جائیں جن میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو اور جب یہ بات ہے تو علتِ قاصرہ اور علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علت متعدیہ کے طلب کرنے سے نہیں روکے گی اور جب ایسا ہے تو مجتہد علتِ متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کرے گا اور جب علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل کی گئی تو حکم نص کے اختصاص کا فائدہ باطل ہوگیا اور جب یہ فائدہ باطل ہوگیا تو تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ باقی نہ رہا لہٰذا تعلیل کی صحت کے لئے تعدیہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَاَمَّا دَفْعُهٗ فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ

ترجمہ: اور بہرحال دفع قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں قول بموجب العلۃ۔ پھر ممانعت پھر فسادِ وضع کا بیان پھر مناقضہ۔

بہرحال قول بموجب العلۃ سو وہ اس حکم کا التزام ہے جس کو معلّل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے اور یہ شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ صوم رمضان فرض روزہ ہے نہیں ادا ہوگا مگر نیت کی تعیین سے۔ پس شوافع سے کہا جائیگا کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر تعیین نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا لیکن ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ اطلاق نیت بھی تعیین ہے۔

تشریح: مصنف رہ جب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے وجوہِ مدافعت کے بیان کا آغاز فرماتے ہیں یعنی فاضل مصنف اس عبارت میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو دفع کرنے کی کیا کیا صورت ہوسکتی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں (١) طردیہ (٢) مؤثرہ۔ طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور علت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ علتِ طردیہ کے لئے فقط وجود کا لحاظ کافی ہے یعنی اگر علت ہو تو حکم ہو۔ اور اگر علت نہ ہو تو حکم کے عدم اور

وجود کے سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور علتِ مؤثرہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم معلل بہا کی جنس میں نص یا اجماع کی وجہ سے اس علت کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسا کہ اس کی تفصیل رکنِ قیاس کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں لیکن احناف کے نزدیک علتِ طردیہ سے استدلال درست نہیں ہے البتہ علتِ مؤثرہ سے استدلال صحیح ہے۔ پس احناف علتِ طردیہ کو دفع کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور شوافع ان کا جواب دیتے ہیں۔ اسی طرح شوافع علتِ مؤثرہ کو رد کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور احناف ان کا جواب دیتے ہیں۔ اصول فقہ کی یہ بحث ہی علم مناظرہ کی بنیاد ہے۔ فاضل مصنف نے علتِ طردیہ کے دفع کرنے کے طریقوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علت طردیہ (جس کے قائل امام شافعی ہیں) کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (١) علت کے حکم کا قائل ہونا (٢) ممانعت (٣) فساد وضع کا بیان (٤) مناقضہ۔ قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ مخالف مستدِل کی علت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا نکتہ بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو مخالف نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہو جائے۔ اسی کو مصنف رہ نے اپنے انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ معلِّل (مستدِل) اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو تو قبول کر لیا جائے لیکن حکم متنازع فیہ کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے۔ مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس طرح نیت کرنی چاہیئے: بصومِ غدٍ نویتُ لفرضِ رمضان " فرض رمضان کے لئے میں نے کل آئندہ کے روزے کی نیت کی۔ اس مسئلہ میں شوافع نے تعیین نیت کے لئے علتِ طردیہ سے استدلال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرضیت جہاں بھی پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے۔ جیسے قضاء اور کفارے کا روزہ اور پنج وقتہ نماز کہ ان سب میں تعیین نیت ضروری ہے مطلقِ نیت کافی نہیں ہے اور جہاں فرضیت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت بھی ضروری نہیں ہے جیسے نفل کا روزہ اور نفلی نماز کہ ان کو ادا کرنے کے لئے تعیین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔

لیکن احناف (جن کے نزدیک ادائے صومِ رمضان کے لئے مطلق نیت کافی ہے) اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کے شرط ہونے کو تسلیم کر کے شوافع کے استدلال کو دفع کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیینِ نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل صرف اس بنا پر ہیں کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ یہ بات تو ہمیں تسلیم ہے کہ فرض روزے کیلئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین دو طرح ہو سکتی ہے ایک تو اس طرح کہ بندہ قصد و ارادہ کے ساتھ تعیین کرے۔ دوم یہ کہ تعیین خود شارع کی طرف سے ہو۔ اطلاقِ نیت کی صورت میں بندے کی طرف سے اگرچہ تعیین نہیں پائی گئی لیکن شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے اس طور پر کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے " اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان " جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے روزوں کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی ماہِ رمضان صومِ رمضان کے لئے متعین ہے اور یہ تعیین ادائے صومِ رمضان کیلئے کافی ہے ملاحظہ فرمایئے اس مسئلہ میں احناف نے شوافع

کے علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کو تسلیم بھی کر لیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم یعنی اطلاق نیت کے ساتھ روزے کا ادا ہونا ثابت کر دیا۔ اس کا نام القول بموجب العلۃ ہے۔

وَ اَمَّا الْمُمَانَعَۃُ فَھِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَۃٌ فِیْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَ فِیْ صَلَاحِہٖ لِلْحُکْمِ وَ فِیْ نَفْسِ الْحُکْمِ وَ فِیْ نِسْبَتِہٖ اِلَی الْوَصْفِ۔

ترجمہ:- اور بہرحال ممانعت تو اس کی چار قسمیں ہیں۔ نفسِ وصف کا انکار کر دینا۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا، نفسِ حکم کا انکار کر دینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کر دینا۔

تشریح:- علتِ طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ ممانعت ہے، ممانعت یہ ہے کہ سائل معلّل (مستدل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ممانعت کی چار قسمیں ہیں (۱) نفس وصف (علت) کو قبول کرنے سے انکار کرنا (۲) وصف (علت) کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفس حکم کا انکار کرنا (۴) وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔

پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ سائل، مخالف مُستدِل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے مثلاً حضرت امام شافعی رح رمضان کے روزے کو عمدًا افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت جماع قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع کے ذریعہ توڑا گیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کھانے یا پینے کے ذریعے توڑا گیا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس پر احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ عمدًا افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت کھانے پینے کی صورت میں بھی متحقق ہے لہٰذا جس طرح عمدًا جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح عمدًا کھانے پینے سے روزہ توڑنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ عمدًا افطار کے علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ روزہ فاسد ہونے کی بنیاد جماع نہیں ہے بلکہ افطار ہے اور جب جماع فسادِ صوم کی بنیاد نہیں ہے بلکہ افطار بنیاد ہے تو کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ متعلق ہوگا افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو خواہ اکل و شرب کے ذریعہ ہو۔ دوسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود تو تسلیم کر لیا جائے لیکن اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کر دیا جائے یعنی اس بات کو تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہے جیسے حضرت امام شافعی رح باکرہ پر ولایت ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے لہٰذا باکرہ پر بکارت کی وجہ سے ولایت نکاح ثابت ہوگی۔ اس پر احناف یہ کہتے ہیں کہ بکارت کا وجود تو تسلیم ہے

لیکن اس میں حکم ولایت ثابت کرنے کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کا یہ اثر کسی دوسرے محل یعنی ولایت مال وغیرہ میں ظاہر نہیں ہوا ہے البتہ وصفِ صغر ولایتِ نکاح میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ وصفِ صغر کا اثر دوسرے محل یعنی ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے یعنی صغر ولایت مال کی علت ہے لہٰذا ولایتِ نکاح کی علت بھی وصفِ صغر ہوگا اور وصفِ بکارت چونکہ ولایتِ مال کی علت نہیں ہے اسلئے ولایتِ نکاح کی علت بھی نہ ہوگا تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کرلیا جائے اور اس وصف کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کرلیا جائے لیکن حکم کا انکار کردیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے مثلاً امام شافعی رہ نے فرمایا ہے کہ سر کا مسح وضو کا رکن ہے اور چہرے کا دھونا بھی ایک رکن ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ چہرے کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اور اس تثلیت کی علت رکنیت ہے یعنی غسل وجہ کا رکن ہونا ہے اور یہ علت چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ احناف کہتے ہیں کہ ہمیں علت یعنی رکنیت کا وجود تو تسلیم ہے لیکن حکم یعنی تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد محل فرض میں کچھ اضافہ کرکے فرض کو کامل اور مکمل کرنا سنت ہے۔ پس وضو میں پورے چہرے کا دھونا چونکہ فرض ہے اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کیلئے تین بار دھونے کا حکم دیا گیا اور مسح رأس میں پورے سر کا مسح چونکہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک ربع سر کا مسح فرض ہے اس لئے فرض مسح کی تکمیل اور اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہے اور جب پورے سر کے مسح سے فرضِ مسح کا اکمال ہوجاتا ہے تو پورے سر کا مسح مسنون ہوگا۔ تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

چوتھی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم کرلیا جائے اور اس کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کرلیا جائے اور حکم کے وجود کو بھی تسلیم کرلیا جائے مگر حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کیا جائے یعنی معلل اور مستدل سے یوں کہا جائے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور حکم کا وجود بھی تسلیم ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں احناف یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وضو کے اندر تثلیث رکنیت کی طرف منسوب ہے یعنی رکنیت، تثلیت کی علت ہے کیونکہ نماز کے اندر قیام، قرأت، قعدۂ اخیرہ رکن ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے اگر رکنیت تثلیث کی علت ہوتی تو ان میں بھی تثلیت مسنون ہوتی۔ نیز مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تثلیث مسنون ہے اگر تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت ہوتی تو علت کے فوت ہونے کی وجہ سے مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث مسنون نہ ہوتی۔

وَ أمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيلِهِمْ لِايْجَابِ الْفُرْقَةِ بِإسْلَامِ أحَدِ

الزَّوْجَيْنِ وَلَا بَقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا

ترجمہ: اور علت کی بنیاد کا فاسد ہونا جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا اس لئے کہ یہ تعلیل وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: علتِ طردیہ کے دفع کی تیسری قسم فساد وضع ہے۔ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی معلِّل اور مستدِل ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیدے جو وصف اس حکم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا متقاضی ہو اس طور پر کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کیلئے علت ہونا ثابت ہوتا ہو بس اگر مستدل پر فساد وضع کے ذریعہ رد کیا گیا تو وہ علت طردیہ سے رجوع کرنے پر مجبور ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ بیوی غیر مدخول بہا ہو، اور اگر مدخول بہا ہے تو تین حیض گذرجانے پر تفریق ہوجائے گی۔ تفریق ثابت کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کیجائے۔ گویا شوافع کے نزدیک تفریق کی علت اسلام ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کی حفاظت کے لئے آیا ہے ان کو باطل اور پامال کرنے کے لئے نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اسلام کو ابطالِ حقوق اور تفریق بین الزوجین کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا یعنی اسلام کو تفریق کی علت قرار دینا فاسد ہے۔ منا بات یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو نکاح بدستور باقی رہیگا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور اس دوسرے کے اسلام سے انکار کو تفریق کی علت قرار دیدیا جائے گا اور اسلام سے انکار یعنی اصرار علی الکفر کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے۔ اسی طرح زوجین مسلمین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہوگیا یعنی اسلام سے پھر گیا تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسی وقت فرقت واقع ہوجائے گی لیکن عورت اگر مدخول بہا ہوئی تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فی الحال فرقت واقع ہوجائے گی البتہ شوافع کے نزدیک عدت گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی۔ گویا حضرت امام شافعی رہ نے فی الحال ردّت کو عفو قرار دیا یعنی ردت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کو عدم کے درجہ میں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رہ نے ردّت کے باوجود فی الحال نکاح کو باقی رکھا اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا۔ پس اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رہ نے ردّت کو قابل عفو قرار دیکر اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیکر بنیادی

غلطی کی ہے کیونکہ ردّت، نکاح کے منافی ہے اور ردّت نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ ردّت کی وجہ سے جان و مال کی عصمت باطل ہو جاتی ہے یعنی مرتد کی نہ جان محفوظ ہوتی اور نہ مال محفوظ ہوتا۔ پس ردّت کی وجہ سے چونکہ مرتد کی جان و مال کی عصمت باطل ہوگئی اس لئے ردّت، نکاح اور بقائے نکاح کے بھی منافی ہوگی۔ کیونکہ نکاح عصمت پر ہی مبنی ہے الغرض ردّت جب نکاح اور بقائے نکاح کے منافی ہے تو شی منافی یعنی ردت کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ أَنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ قُلْنَا هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيُضْطَرُّ إِلَى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِيٌّ لِأَنَّهُ لَا يُعْقَلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةٌ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِئُ أَصْحَابَ الطَّرْدِ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيْرِ

ترجمہ:۔ اور بہرحال مناقضہ جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں لہذا نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ تعلیل، کپڑے اور بدن کو نجاست سے دھونے کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ پس معلّل مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف مضطر ہوگا اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارت حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ پس وضو، نیت کے شرط ہونے میں تیمم کیطرح ہوگا تاکہ تعبد متحقق ہو جائے بس یہ چاروں قسمیں اصحاب طرد کو تاثیر کے قائل ہونے کی طرف مجبور کرتی ہیں۔

تشریح:۔ مناقضہ کی دو تعریفیں ہیں ایک ان حضرات کے نزدیک جو تخصیصِ علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معلّل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بعض مواقع میں حکم، علت سے متخلف ہو جائے یعنی علت تو موجود ہو لیکن حکم موجود نہ ہو۔ یہ تخلف مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے ہو۔

دوسری تعریف وہ حضرات کرتے ہیں جو تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معلّل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے۔ بغیر کسی مانع کے حکم اس علت سے متخلف ہو جائے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی مانع کی وجہ سے تخلف ہوا ہو تو وہ مناقضہ نہیں کہلائیگا۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظ مناقضہ، منع کے مرادف ہے۔ مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے فرمایا کہ نیت جس طرح .... تیمم میں ضروری ہے اسی طرح وضو میں بھی ضروری ہے اور دلیل یہ دی کہ تیمم اور وضو دونوں وصفِ طہارت میں شریک ہیں یعنی جس طرح وضو طہارت ہے تیمم بھی طہارت ہے۔ پس جب طہارت میں دونوں شریک ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے۔ نیت میں بھی شریک ہوں گے یعنی دونوں کے لئے نیت ضروری ہوگی۔ صاحب حسامی نے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل، ناپاک بدن

اور ناپاک کپڑے کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک بدن کو دھونے کی صورت میں علت یعنی طہارت تو موجود ہے لیکن حکم یعنی نیت کا ضروری ہونا موجود نہیں ہے حتی کہ شوافع کے نزدیک بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارتِ بدن اور طہارتِ ثوب تو حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔ الغرض شوافع کی بیان کردہ تعلیل پر نقض ہے پس اس نقض کو دور کرنے کے لئے شوافع پر وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا لازم ہوگا چنانچہ شوافع نے وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو تطہیر حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت کا حاصل ہونا امر تعبدی اور امر غیر معقول ہے اس لئے کہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان اعضاء میں نجاست نہ نظر آتی ہے اور نہ سمجھ میں آتی ہے۔ پس جب ایسا ہے یعنی اعضاء وضو کا دھونا امر تعبدی اور امر غیر معقول ہے تو نیت کے شرط ہونے میں وضو بھی تیمم کے مانند ہوگا تاکہ وضو کا امر تعبدی ہونا متحقق ہو جائے کیونکہ تعبد نیت پر موقوف ہے یعنی جو بھی امر تعبدی ہوگا اس میں نیت کرنا شرط ہوگا۔ جیسے نماز اور روزہ کہ ان میں نیت کرنا اسی لئے شرط ہے کہ یہ امور تعبدیہ میں سے ہیں اس کے برخلاف نجاست حقیقیہ سے کپڑے اور بدن کا دھونا تو یہ حقیقی طہارت ہے اور نجاست کو حقیقۃً زائل کرنا ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرنا امر معقول اور امر غیر تعبدی ہے اور امر معقول اور امر غیر تعبدی کے لئے نیت کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسلِ ثوب اور غسلِ بدن کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نیت حکم ہے اور اس کی علت طہارت حکمیہ ہے نہ کہ مطلق طہارت۔ پس حکم (نیت) علت (طہارت حکمیہ) سے متخلف نہیں ہوا۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نجاست یعنی پیشاب پائخانہ کے نکلنے کی وجہ سے طہارت کا زائل ہونا اور پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے اور عقل و قیاس کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروجِ منی سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قیاس اور عقل کا تقاضہ یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے کی صورت میں بھی اسی طرح پورے بدن کا غسل کیا جاتا جس طرح خروج منی کی صورت میں پورے بدن کا غسل کیا جاتا ہے مگر چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں کوئی حرج لازم نہیں آئیگا اور پیشاب وغیرہ نجاست کا خروج چونکہ بکثرت ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں حرج لازم آئیگا پس پیشاب وغیرہ کے خروج کی صورت میں حرج دور کرنے کیلئے پورے بدن کے غسل کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلاف قیاس اور خلافِ عقل اعضاء اربعہ پر اکتفا کا حکم دیا گیا۔ اور خروجِ منی کی صورت میں پورے بدن کے غسل میں چونکہ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے اس صورت میں قیاس کے مطابق پورے بدن کے غسل کا حکم دیا گیا۔ الغرض پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورتِ وضو اس کا زائل کرنا امر معقول ہے اور امر معقول محتاج نیت نہیں ہوتا ہے۔ لہذا وضو نیت کا محتاج نہیں ہوگا۔ رہا مٹی سے تیمم تو مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اپنی طبیعت کے اعتبار سے پاک کرنے والی نہیں ہے۔ پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول نیت کا محتاج ہوتا ہے لہذا تیمم نیت کا محتاج ہوگا۔

علل طردیہ کے دفع کی چاروں قسموں کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بعد فاضل مصنف خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ یہ چاروں قسمیں (قول بموجب العلت، ممانعت، فساد وضع اور مناقضہ) اصحاب طرد کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں۔ یعنی علت طردیہ پر جب مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک کے ذریعہ رد کیا جائیگا تو علت طردیہ کا قائل چھٹکارا حاصل کرنے کیلئے علتِ مؤثرہ کے قائل ہونے پر مجبور ہوگا۔

وَأَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ إِلَّا الْمُعَارَضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ إِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوْهٍ أَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُوْلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ إِنَّهُ نَجِسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رُطُوْبَةً وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فِيْهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وُجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ أَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ فَإِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا

ترجمہ: بہر حال علل مؤثرہ تو ان میں ممانعت کے بعد سائل کے لئے صرف معارضہ کا حق ہے کیونکہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو لیکن جب صورتاً مناقضہ وارد ہو تو چار طریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے انسان کے بدن سے خارج ہے لہذا یہ پیشاب کی طرح حدث ہوگا۔ پس اس تعلیل پر اس خارج کے ذریعہ نقض وارد کیا جائے گا جو نہ بہے پس ہم اس نقض کو اولاً وصف کے ذریعے دفع کرینگے اور وہ دفع بالوصف یہ ہے کہ نہ بہنے والی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج۔ پھر (اس نقض کو دفع کریں گے) اس معنی کے

ذریعہ جو وصف سے دلالۃ ثابت ہوا ہے اور وہ معنی تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا واجب ہونا ہے کیونکہ اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف مذکور علت ہوگیا اس حیثیت سے کہ بدن میں اس اعتبار سے جو بدن سے حاصل ہوگا۔ تطہیر کا واجب ہونا وصفِ تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے لہذا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہوگیا۔ اور اس پر رِستے زخم والے سے (نقض) وارد کیا جائیگا۔ پس اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے۔ اس بیان سے کہ بہنے والی چیز ایسا حدث ہے جو خروجِ وقت کے بعد طہارت واجب کرتا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم اور دائم ہوگیا تو بقائے وقت کی وجہ سے معاف ہوگا۔ لہذا ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

تشریح فاضل مصنف نے سابق میں علت کی دو قسمیں بیان فرمائی تھیں (۱) علتِ طردیہ (۲) علت مؤثرہ اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ علتِ طردیہ پر چار طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے (۱) قول بموجب العلۃ (۲) ممانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ، جن کی تفصیل مع امثلہ سابق میں بیان کر دی گئی ہے۔ اب یہاں سے ان طریقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن سے علت مؤثرہ پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علل مؤثرہ میں سائل اور معترض کے لئے ممانعت کے بعد سوائے معارضہ کے کوئی گنجائش نہیں ہے یعنی علت مؤثرہ پر دفع کی وجوہ اربعہ میں سے ممانعت کے بعد کی وجہوں کے ذریعہ نقض وارد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف کی اس عبارت میں اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علتِ مؤثرہ پر ممانعت اور ممانعت سے پہلی وجہ دفع یعنی قول بموجب العلۃ کے ذریعہ نقض وارد کیا جاسکتا ہے اور رہا معارضہ تو اس کا ذکر اگرچہ سابق میں نہیں کیا گیا لیکن اس کے ذریعہ بھی علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ ہاں علتِ مؤثرہ کا اثر اگر کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع کے ذریعہ ظاہر ہو چکا ہو تو وہ علتِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی اس علتِ مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں لہذا جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ علتِ مؤثرہ پر اگرچہ حقیقی اور معنوی مناقضہ نہیں ہوسکتا ہے لیکن صورتاً مناقضہ ہوسکتا ہے چنانچہ اگر کسی نے صورتاً مناقضہ کیا تو اس کو دفع کرنے کی چار صورتیں ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔ یہ خیال رہے کہ مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وارد کردہ نقض کو بیک وقت مذکورہ چاروں طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے بلکہ کسی ایک طریقہ سے دفع کرنا بھی کافی ہے البتہ ان کی مجموعی تعداد چار ہے۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے ناپاکی (مثلاً خون) کا نکلنا ناقض وضو ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ناقض وضو نہیں ہے احناف نے علت بیان کرتے ہوئے

کہا کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی (پیشاب، پائخانہ) حدث اور ناقض وضو ہے اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ناپاکی بھی حدث اور ناقض وضو ہے۔ پس حدث اور نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے عام اس سے کہ یہ خروج سبیلین سے ہوا ہو یا غیر سبیلین سے اور یہ علت ایسی ہے جس کی تاثیر مقیس علیہ یعنی سبیلین میں کتاب اللہ "اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ" سے ثابت ہو چکی ہے۔ اس علت پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ نقض وارد کیا گیا ہے کہ اگر نجاست مثلاً خون نکلا اور نہیں بہا تو آپ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ یہ علت یعنی خروج نجاست یہاں بھی موجود ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں پر دفع کریں گے ایک تو وصف کے وجود کا انکار کر کے مثلاً یہ کہیں گے کہ آپ نے جس وصف (خروج نجاست) کو علت قرار دیا ہے فرع یعنی غیر سبیلین میں یہ وصف موجود نہیں ہے اس طور پر کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹی اور خون نمودار ہوا مگر بہا نہیں تو اس پر ظہور دم کا اطلاق ہوگا خروج دم کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا ضروری ہے اور یہ بات مذکورہ صورت میں پائی نہیں گئی لہذا مذکورہ صورت میں یہ تو کہا جائے گا کہ خون ظاہر ہو گیا لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ خون نکل گیا اور جب ایسا ہے تو حدث کی علت یعنی خروج نہ پائے جانے کی وجہ سے اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو اس معنی کا انکار کر کے دفع کریں گے جو معنی وصف سے دلالۃً ثابت ہوا ہے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس معنی اور حقیقت کو دخل ہے مذکورہ صورت میں وہی مفقود ہے اور جب وہ معنی مفقود ہے جس کی وجہ سے وصف، علت بنا ہے تو وصف کا علت ہونا مفقود ہوگا اور جب علت مفقود ہو گئی تو نقض وضو کا حکم بھی مفقود اور معدوم ہوگا چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مذکورہ صورت میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علت یعنی خروج پایا گیا لیکن جو معنی خروج سے دلالۃً ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو کیونکہ مقیس علیہ یعنی سبیلین سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے پھر اسکے بعد پورے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے (احقر پہلے تحریر کر چکا ہے کہ دفع حرج کی وجہ سے پورے بدن کے اعضائے اربعہ کے دھونے پر اکتفا کیا جائے گا لہذا کتاب میں خروج نجاست کی وجہ سے جہاں بھی پورے بدن کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنا مراد ہوگا) پس چونکہ خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے اسی لئے وصف خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت قرار پایا یعنی خروج نجاست کی جگہ کے دھونے کا واجب ہونا اس بات کا سبب ہے کہ وصف خروج نقض وضو اور وجوب وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنی نہ پایا گیا یعنی خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب نہ ہوا تو وصف خروج نقض وضو کی علت نہیں ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طہارت کا وجوب متجزی نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک کی واجب نہ ہو پس سیلان دم کی صورت میں چونکہ موضع سیلان کا دھونا واجب ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاء وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا تاکہ طہارت کا وجوب متجزی نہ ہو اور عدم سیلان یعنی خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج کا دھونا واجب نہیں ہے اسلئے پورے بدن یعنی اعضاء وضو

کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا ایک تو اس لئے کہ اس صورت میں طہارت کا وجوب متجزی ہو جائے گا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ وجوب طہارت متجزی نہیں ہوتا ہے دوم اسلئے کہ وصفِ خروج جس معنی (موضع خروج کے دھونے کا واجب ہونا) کی وجہ سے علت قرار پایا ہے عدم سیلان کی صورت میں وہ معنی چونکہ نہیں پائے گئے اس لئے وصف خروج علت نہیں ہوگا اور جب اس صورت میں وصفِ خروج علت نہیں ہوا تو نقضِ وضو کی علت معدوم ہوگئی اور جب علت معدوم ہوگئی تو نقضِ وضو کا حکم بھی معدوم ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ خون نہ بہنے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ خارج من غیر سبیلین پر حضرت امام شافعی رہ کیطرف سے دو نقض وارد کئے جاتے ہیں۔ ایک کو تو دو طریقے پر دفع کیا جا چکا ہے۔ دوسرا نقض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے برابر خون یا پیپ بہتا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس شخص کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف بھی پایا گیا اور وہ معنی جو وصف سے دلالۃ ثابت ہیں (یعنی موضع دم کے دھونے کا واجب ہونا) وہ بھی پائے گئے کیونکہ اس شخص پر خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے مگر اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت موجود ہے آپکے نزدیک یہ خروج حدث اور ناقضِ وضو نہیں ہے حالانکہ حدث اور نقض وضو کی علت یعنی خروج موجود ہے پس حکم (حدث) علت (خروج) سے متخلف ہو گیا۔ مصنف رہ نے اس نقض کو بھی دو طریقہ پر دفع کیا ہے اولاً تو اثباتِ حکم کے ذریعہ اس طور پر کہ صورت مذکورہ میں حکم (حدث) موجود اور ثابت ہے۔ حکم کا علت (خروج) سے تخلف نہیں ہوا ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحبِ جرح کا سیلانِ دم حدث اور ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض وضو ہے اور دوسرا وضو واجب کرنے والا ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقضِ وضو کا حکم مؤخر ہو گیا یہی وجہ ہے کہ خروجِ وقت کے بعد دوسرے وقت کی نماز کیلئے اسی حدث یعنی سیلان دم کی وجہ سے وضو لازم ہوگا یعنی اگر دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو تب بھی سابقہ حدث یعنی سیلانِ دم کی وجہ سے نیا وضو کرنا لازم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم (حدث) کا علت (خروج) سے متخلف ہونا لازم نہیں آیا۔

دوسرا دفع کا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو علت کی غرض کے پائے جانے کی وجہ سے دور کریں گے چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ معلِل اور مستدِل یعنی حنفی کی اس تعلیل سے غرض یہ ہے کہ فرع (خارج من غیر سبیلین) کو اصل (خارج من السبیلین) کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور دونوں کے درمیان برابری ثابت کر دی جائے۔ حتیٰ کہ فاضل مصنف رہ نے کہا کہ تعلیل سے ہماری غرض خون (فرع) اور پیشاب (اصل) کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور یہ برابری موجود بھی ہے اس لئے کہ جس طرح پیشاب حدث اور ناقض ہے اسی طرح خون بھی حدث اور ناقض ہے پس پیشاب اگر برابر نکلتا رہے اور قطرات برابر ٹپکتے رہیں یعنی سلسلِ بول کے مرض میں مبتلا ہو تو نماز کا وقت ختم ہونے تک شریعت اسلام نے اس کو معاف قرار دیا ہے یعنی پیشاب جو مقیس علیہ اور اصل ہے اور بالاتفاق ناقضِ وضو ہے سلسلِ بول کے عذر کی وجہ سے اس کے حدث اور ناقضِ وضو ہونے کے حکم کو وقت ختم ہونے تک مؤخر کر دیا گیا پس اسی طرح خون کا نکلنا جو مقیس اور فرع ہے اور حدث اور ناقض وضو ہے وہ بھی اگر برابر نکلتا رہا تو نماز کا وقت ختم ہونے تک

اس کو بھی معاف کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائیگا کہ اس کے حدث اور ناقض وضو ہونے کا حکم وقت ختم ہونے تک مؤخر ہوگیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلل اور مستدل کی غرض یعنی مقیس علیہ (پیشاب) اور مقیس (خون) کے درمیان برابری پائی گئی۔

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي فِيهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الْإِنَاءِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيمَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ فِيهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمْ اَلْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ:- بہرحال معارضہ تو وہ دو قسم پر ہے ایسا معارضہ جسمیں مناقضہ ہو اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو تو (وہ) قلب ہے۔ اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور قلب کی یہ قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور قلب کی یہ قسم اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جس صورت میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے شوافع کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے جنکے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے ثیب کو مسلمانوں کی طرح رجم کیا جائے گا۔ ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جب تعلیل، انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح:- مصنف رہ مناقضہ کو دفع کرنے کی وجوہ اربعہ کے بیان سے فارغ ہوکر معارضہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مناقضہ کی طرح معارضہ بھی علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ معارضہ کہتے ہیں "مدعی مستدل نے جس دعوی پر دلیل قائم کی ہے معارض کا اُس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا"، مثلاً معارض یہ کہے کہ مدعی نے جس وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے میرے نزدیک وہ وصف اس دعوی پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس دعوی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل بعینہ معارض کی دلیل ہو تو وہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو قسم ثانی ہے اسی کو مصنف رہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جو مناقضہ کو شامل ہو (۲) خالص معارضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ سے پاک ہو۔ قسم اول کا دوسرا نام قلب ہے۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ قسم اول کا نام "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کیوں رکھا گیا۔ المناقضۃ التی فیہا معارضۃ کیوں نہیں

رکھا گیا۔ یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معارضہ اصل ہے اور رہا نقض تو وہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ نقض اصالۃً اور قصداً علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصالۃً اور قصداً وارد ہوتا ہے۔ بہرحال جب معارضہ اصل ہے تو اس کے اصل ہونے کی وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کر دیا گیا اور "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کہا گیا۔ اس کا برعکس نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ اس قسم کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کیوں مذکور ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ بھی ہے اور من وجہ مناقضہ بھی ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معارِض، مستدِل اور مدعی کی دلیل کو تسلیم کر کے مدعی کے ثابت کردہ حکم کے علاوہ دوسرا حکم ثابت کرنے کیلئے اس کو مستقلاً دوسری دلیل بنا کر ظاہر کرتا ہے اور اس قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کر دیا گیا۔ اور مناقضہ میں مستدِل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے پس اس قسم میں چونکہ معارِض مستدِل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ آپ کے بیان کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی ہے یعنی اس حکم پر اس دلیل کا پیش کرنا باطل ہے اس لئے اس قسم کے نام رکھنے میں مناقضہ بھی ذکر کر دیا گیا۔

الحاصل معارضہ کی قسم اول کا نام قلب ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدِل کے دعوے کے لئے مُثبِت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بن جائے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی پہلی قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم قرار دیدیا جائے اور حکم کو علت قرار دیدیا جائے۔ فاضل مصنف رح فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں متحقق ہوسکتی ہے جبکہ حکم کے ذریعہ تعلیل کی گئی ہو یعنی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو تاکہ جب اس کو پلٹا جائے تو دوبارہ حکم قرار دینے کے قابل ہو چنانچہ اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں ہے تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا ہے۔ اسکی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نوع کفار کے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہٰذا ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ افراد کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک آدمی کے محصَن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح شادی شدہ مسلمانوں کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمانوں کو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کفار کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائیگا اور غیر شادی شدہ کفار کو کوڑے مارے جائینگے پس حضرات شوافع نے کفار کے حق میں شادی شدہ کے رجم کیلئے غیر شادی شدہ پر کوڑے مارنے کو علت قیاس قرار دیا اور یوں کہا کہ غیر شادی شدہ کفار کو چونکہ کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک محصَن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہٰذا احناف کے نزدیک تمام کفار غیر محصن ہونگے اور غیر محصن زانی کی سزا کوڑے ہیں لہٰذا کفار کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں طرح کے زانیوں پر کوڑے لگائے جائیں گے۔ چنانچہ صاحب حسامی نے احناف کی وکالت کرتے ہوئے شوافع

کی بیان کردہ تعلیل پر قلب کے ذریعہ معارضہ کیا اور کہا کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، علت ہے کوڑے مارنے کی اور جب اصل اور مقیس علیہ یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، کوڑے مارنے کی علت ہے اور کوڑے مارنا رجم کی علت نہیں ہے تو فرع اور مقیس یعنی کفار کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

الحاصل شوافع کی بیان کردہ تعلیل انقلاب اور تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے اور جب یہ احتمال ہے تو تعلیل فاسد ہوگئی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہوگیا اس لئے کہ قیاس اس وقت صحیح ہوتا جب اصل اور مقیس علیہ کی علت فرع کے اندر موجود ہوتی حالانکہ انقلاب کے بعد مستدل اور مدعی کی بیان کردہ علت اصل کے اندر علت نہیں رہی بلکہ حکم ہوگیا۔ بہرحال جب قیاس باطل ہوگیا تو قیاس کے ذریعہ حضرات شوافع کا کفار کے شادی شدہ زانیوں پر رجم کا ثابت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ یہ قلب معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی، معارضہ تو اسلئے ہے کہ معلل یعنی شوافع کا منشاء یہ تھا کہ اس تعلیل کے ذریعہ شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے۔ لیکن قلب کے بعد اس کے خلاف کا اثبات ہوتا ہے اور یہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اسلئے ہے کہ احناف نے یہ کہا کہ شوافع نے جس حکم یعنی جلدانہ کو علت قرار دیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

وَالثَّانِيْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَّهٗ وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَعَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰى عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ

ترجمہ:- قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو اس طرح پلٹنا کہ وہ معلل کے خلاف حجت ہوجائے بعد اس کے کہ وہ معلل کے لئے حجت تھا اور یہ قلب الجراب سے ماخوذ ہے پس اگر وصف کی پشت تیری طرف تھی تو (قلب کے بعد) اس کا چہرہ تیری طرف ہوجائے گا مگر قلب کی یہ قسم صرف ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال رمضان کے روزے کے سلسلے میں شوافع کا قول ہے کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا صرف نیت کی تعیین کے ساتھ ادا ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ پس ہم نے کہا کہ جب یہ فرض روزہ ہے تو وہ شارع

کی جانب سے تعیین کے بعد تعیینِ نیت سے مستغنی ہو گیا جیسا کہ قضاء کا روزہ لیکن وہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح: قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلّل اور مستدِل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارِض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدِل کے دعوے کیلئے مُثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا۔ قلب کی اس قسم میں معارضہ تو اسلئے ہے کہ مستدِل کی پیش کردہ علت اور دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے۔ اور دلیل کا مستدِل کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرنا ہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس کی پیش کردہ دلیل ٹوٹ گئی اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارِض کی طرف تھی اور رُخ مستدِل کی طرف تھا یعنی علت مستدِل کیلئے مفید اور معارِض کیلئے غیر مفید تھی لیکن قلب کے بعد پشت مستدِل کی طرف ہو گئی اور رخ معارِض کی طرف ہو گیا یعنی یہ ہی علت قلب کے بعد مستدِل کے لئے غیر مفید اور معارِض کیلئے مفید ہو گئی۔ مصنف کی عبارت "فانہ کان ظہرہ الیک فصار وجہہ الیک" کا یہ ہی مطلب ہے۔

الا انہ لا یکون الخ سے فاضل مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مستدِل نے جس وصف (علت) کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے اگر معارِض نے بعینہ اس وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا تو ایک وصف کا دو متنافی حکموں اور دعوؤں پر دلیل بننا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات عقلاً ناممکن ہے لہٰذا قلب کے بعد اس وصف میں کچھ زیادتی کرنا ضروری ہوگا تاکہ بعینہ ایک وصف کا دو حکموں کیلئے دلیل بننا لازم نہ آئے۔ اسی کو مصنف رح نے کہا کہ قلب کی یہ قسم اسی وقت متحقق ہو گی جبکہ مستدِل اور معلّل کے ذکر کردہ وصف میں کچھ زیادتی کر دی گئی ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہو گا کہ جب وصف میں زیادتی کر دی گئی تو مستدِل کا مدعیٰ اور حکم ایک وصف کے ساتھ متعلق ہوا اور معارِض کا مدعیٰ اور حکم دوسرے وصف کے ساتھ متعلق ہوا گویا مستدِل نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے جس وصف کو دلیل بنایا تھا معارِض نے اسکے خلاف دعویٰ پر دوسرے وصف کو دلیل بنایا ہے اور یہ معارضۂ خالصہ کی اقسام میں سے ہے نہ کہ "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کی اقسام میں سے اور جب ایسا ہے تو اس کو قلب یعنی "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کی اقسام میں سے شمار کرنا کیسے درست ہو گا۔ اسی سوال کا جواب دینے کیلئے فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ مستدِل کے ذکر کردہ وصف میں قلب کے بعد جو زیادتی کی گئی ہے وہ زیادتی اس وصف کی تفسیر ہو اس وصف کو متغیر کرنے والی نہ ہو۔ اور جب وہ زیادتی وصف اول کی تفسیر ہے تو قلب کے بعد یہ وصف، وصفِ آخر اور نئے آخر کے حکم میں نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ معارضۂ خالصہ کی اقسام میں سے بھی نہ ہوگا بلکہ المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ کی اقسام میں سے ہوگا۔

قلب کی اس دوسری قسم کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہٰذا اسکو ادا کرنے کیلئے نیت

کے ذریعہ متعین کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہنا یا دل میں ارادہ کرنا ضروری ہے کہ میں اس رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ روزہ کی قضا کرنیکے لئے نیت کے ذریعہ اس کا متعین کرنا ضروری ہے۔ شوافع نے اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم رمضان کو صوم قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح صوم قضاء رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کے لئے تعیین نیت ضروری ہے اسی طرح صوم رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اسکو ادا کرنے کیلئے بھی تعیینِ نیت ضروری ہوگی یعنی تعیین نیت کے بغیر جسطرح قضا روزہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح صوم رمضان بھی بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فرضیت تعیینِ نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعیین کی دلیل ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا جب اس کو شارع نے متعین کردیا اور یہ فرمادیا کہ جب شعبان گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے تو شارع کے متعین کرنے کے بعد رمضان کا روزہ تعیینِ نیت سے مستغنی ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ تعیین نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی علت فرضیت ہے لیکن رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب شارع متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے پھر متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قضاء کا روزہ شروع کرنے سے پہلے چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے بندے کیطرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازم ہوگا۔

وَقَدْ تَقْلِبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تُمْضٰى فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمہ: اور کبھی قلب علت دوسرے طریقہ پر ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہیں جنکے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو جیسے وضو پس ان سے کہا جائیگا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو جیسے وضو اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب حکم آخر لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا۔ اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو

باطل کرنے والا ہے۔

تشریح: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ اور ہے جس کا نام قلب التسویہ ہے لیکن یہ طریقہ فاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس تیسرے طریقے میں صرف معارضہ متحقق ہوتا ہے مناقضہ متحقق نہیں ہوتا حالانکہ قلب اس معارضہ کا نام ہے جس میں مناقضہ بھی موجود ہو۔ اس کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفل روزہ ہو یا نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر اس کو فاسد کر دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی ہاں نفلی حج شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے کیونکہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام بھی واجب ہے اور اسکی قضا بھی واجب ہے۔ الغرض نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ نفل نماز اگر خروج ریح وغیرہ کی وجہ سے بغیر افساد کے خود بخود فاسد ہوگئی تو اس نفل نماز کا اتمام اور پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کا اتمام جائز ہی نہیں ہے۔ پس جب فاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز اور روزے کا اتمام لازم نہیں ہوتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگا جیسے وضو کہ جسطرح درمیان میں فساد پیش آجانے سے وضو کا اتمام اور پورا کرنا لازم نہیں ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل شوافع نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ جس طرح وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے اور اس عدم لزوم کی علت عدم اتمام فی الفساد کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح فاسد ہونے کی صورت میں وضو کا اتمام ضروری نہیں ہے اسی طرح فساد کی صورت میں نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے۔ اب آپ یوں کہیں کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے

صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ٹھیک ہے اگر یہی بات ہے کہ عدم اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کے مانند ہیں یعنی فساد کی وجہ سے جسطرح وضو کا اتمام واجب نہیں ہے اسی طرح نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہیئے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو تمہارے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے وہ نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے گویا مقیس علیہ میں نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہے پس اسی طرح فرع یعنی نوافل میں بھی نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہونی چاہیئے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کی صورت میں برابری ناممکن ہے کیونکہ نوافل بالاجماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نذر اور شروع کے حکم میں برابری پیدا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

الحاصل شوافع نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے لیکن احناف نے کہا کہ عدم اتمام فی الفساد عدم لزوم کی علت نہیں ہے بلکہ استواء کی علت ہے اور یہ استواء وضو میں عدم لزوم سے متحقق ہوتا ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہوتا ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور

شروع کرنے سے بھی بہر حال یہاں اس اعتبار سے قلب ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم فاسد ہے اور وجہ فساد دو ہیں ایک تو یہ کہ معارض نے جو حکم ثابت کیا ہے یعنی استواء اور برابری۔ یہ حکم مدعی کے ثابت کردہ حکم یعنی عدم لزوم بالشروع کے مناقض نہیں ہے اور اس کی صریح نقیض نہیں ہے کیونکہ عدم لزوم کی صریح نقیض لزوم بالشروع ہے اور جب ایسا ہے تو مناقضہ ختم ہو گیا اور جب مناقضہ ختم ہو گیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے قلب کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں الفاظ مقصود نہیں ہوتے اور استواء جس کو معارض نے ثابت کیا ہے اور پھر اس کے ذریعہ شروع کرنے سے نوافل کے لازم ہونے پر استدلال کیا ہے معنی کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور پر کہ استواء اصل یعنی وضو میں سقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے اور یہی استواء فرع یعنی نوافل میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی۔ اور ثبوت اور سقوط یعنی وجود لزوم اور عدم لزوم کے درمیان تضاد ہے پس استواء کا اصل اور فرع میں تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کرتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کی طرف بعینہ اور بلاتفاوت متعدی ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بات منتفی ہے اسلئے کہ وہ استواء جو اصل (وضو) میں ہے وہ اس استواء کی ضد ہے جس کو معارض (احناف) نے فرع (نوافل) میں ثابت کیا ہے اس طور پر کہ اصل میں استواء ہے سقوط اور عدم لزوم میں اور فرع میں استواء ہے ثبوت اور وجود لزوم میں۔ الحاصل ان دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ لفظ استواء میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہے لیکن معنی جو مقصود ہیں اس میں مختلف ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کیسے درست ہوگا۔ لہذا استواء کے ذریعہ احناف کا قیاس کرنا بھی فاسد ہے۔

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيحٌ وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَلِفَسَادِهِ لَوْ أَفَادَ تَعَدِّيَتَهُ لِأَنَّهُ لَا اِتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ

ترجمہ:- اور بہر حال معارضہ خالصہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک (معارضہ) فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا (معارضہ) فی علت الاصل ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تعلیل کا حکم معدوم ہے اور تعلیل فاسد ہے اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے اس لئے کہ موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ معارضہ فی علت الاصل کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح:- مصنف رح نے معارضہ کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضۂ خالصہ یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ پر مشتمل نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معارضہ فی حکم الفرع (۲) معارضہ فی علت الاصل۔ معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جو فرع کے حکم سے متعلق ہو مثلاً معارض، مستدل اور معلل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو فرع میں آپکے ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی مستدل نے فرع میں حکم ثابت کرنے کے لئے ایک علت پیش کی اور معارض نے دوسری علت پیش کر کے دوسرا حکم ثابت کر دیا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح اور درست ہے کیونکہ اس معارضہ کے ذریعہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت کے ذریعہ ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا یہ معارضہ درست ہوگا۔ معارضہ کی اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور پانچوں صحیح اور علم اصول میں مستعمل ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ معارض ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کسی زیادتی کے معلل اور مستدل کے حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے مثلاً معارض مستدل سے یہ کہے کہ تیری بیان کردہ دلیل اور علت اگرچہ تیرے مدعیٰ پر دلالت کرتی ہے لیکن میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تیرے ثابت کردہ حکم اور مدعیٰ کی نفی کرتی ہے اور اس کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کرتی ہے مثلاً مسح راس کی تثلیث کے مسنون ہونے پر شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے اور اعضاء مغسولہ کا غسل بھی رکن ہے اور اعضاء مغسولہ کے غسل میں تثلیث بالاتفاق سنت ہے لہذا علتِ رکنیت کی وجہ سے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مسح راس میں بھی تثلیث سنت ہے۔ احناف کی طرف سے اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہے لہذا یہ دوسرے مسح کے مشابہ ہوگا اور اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے مسح یعنی موزے پر مسح میں تثلیث سنت نہیں ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث سنت نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معارض حکم میں ایسی زیادتی کرے جو بمنزلہ تفسیر کے ہو مثلاً مذکورہ مثال میں معارضہ اس طرح پیش کرے کہ مسح وضو میں ایک رکن ہے لہذا تکمیلِ مسح کے بعد اس کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ غسل ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں حکم میں صرف تکمیل کے بعد کی قید کو بڑھا دیا گیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وضو میں اصلِ سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ فرض کو اس کے محل میں مکمل کرنا سنت ہے۔ پس مسح راس میں چونکہ استیعاب راس سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اسلئے تثلیث کی ضرورت نہیں رہی، اس کے برخلاف اعضائے مغسولہ کہ ان میں استیعابِ اعضاء خود فرض میں داخل ہے لہذا محل فرض میں تکرار غسل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں ہے پس جب ایسا ہے تو اعضاء مغسولہ میں سنتِ تکمیل، تثلیث کے ذریعہ ادا کی جائے گی اور مسح راس میں استیعاب کے ذریعہ ادا کی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معارض، حکم میں ایسی زیادتی کر کے معارضہ کرے جو زیادتی مقصود کو بدل دے اور اس حکم کو متغیر کر دے درآنحالیکہ معارض ایسی بات کی نفی کرے جس کا مستدل نے دعویٰ نہیں کیا ہے۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ باپ اگر زندہ ہو تو اسکو صغیرہ اولاد پر نکاح کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زندہ نہ ہو تو اس پر قیاس کر کے دوسرے اولیاء کو بھی حسبِ ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع نے بطور معارضہ کہا کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی

ہے لہٰذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے نکاح کی ولایت بھی حاصل نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں حکم ولایت بر رشتۂ اخوت کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعے ایسی بات کی نفی کی گئی ہے جسے مستدل (احناف) نے ثابت نہیں کیا تھا اسلئے کہ احناف نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارض اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی تھی البتہ اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس طور پر کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایتِ اقربا کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ لہٰذا جب بھائی کی ولایت کی نفی ہوگی تو دوسرے اقرباء کی ولایت کی نفی بھی ہو جائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ معارض ایسی زیادتی کرکے معارضہ کرے جو حکم کو بدل دے درآنحالیکہ معارض ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی نفی مستدل نے نہیں کی ہے مثلاً احناف نے کہا کہ کافر، مسلمان غلام خریدنے کا اہل ہے کیونکہ وہ بالاتفاق اس کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہٰذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا جیسا کہ مسلمان، عبد مسلم کے فروخت کرنے کا بھی اہل ہے اور اس کو خریدنے کا بھی اہل ہے۔ گویا احناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جسطرح مسلمان کے حق میں عبد مسلم کی خرید و فروخت برابر ہے اسی طرح کافر کے حق میں بھی برابر ہے یعنی جسطرح بیچنے کی اجازت ہے اسی طرح خریدنے کی بھی اجازت ہے۔ شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب عبد مسلم کو فروخت کرنے اور اپنی ملک سے نکالنے کا مجاز ہے تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی خریدنا اور بقاء ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں یعنی کافر عبد مسلم کو خرید کرنے کا بھی مجاز ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی مجاز ہو جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں باتیں برابر ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر، عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ بحکم شرع اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکالدے پس جب ایسا ہے کہ کافر، عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ ابتدارِ ملک یعنی خرید کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا، کیونکہ کافر کے حق میں ابتدارِ ملک اور بقارِ ملک دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں دونوں برابر ہیں ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں حکم اول کو " ابتدار ملک اور بقار ملک کے درمیان برابری " کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور حکم اول پر یہ زیادتی بڑھادی گئی ہے اور اس معارضہ میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ احناف نے اپنی تعلیل اور دلیل میں ابتدار ملک اور بقار ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی ہے حالانکہ معارض اپنے معارضہ میں اس کے اثبات کے درپے ہے لیکن اس کے ضمن میں احناف کے بیان کردہ حکم پر معارضہ ہو جاتا ہے اسلئے کہ معارض نے جب ابتدارِ ملک اور بقارِ ملک کے درمیان برابری ثابت کرکے کافر کو عبد مسلم کی خریداری کی اجازت نہیں دی تو بیع اور شرار کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا یعنی بیچنا جائز ہو گیا اور خریدنا ناجائز ہو گیا۔

معارضہ فی الحکم کی پانچویں صورت یہ ہے کہ معارض اس حکم کی نفی کے درپے نہ ہو جس کو مستدل اور معلل نے ثابت کیا ہے یا اس حکم کو ثابت کرنے کے درپے نہ ہو جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے دوسرا حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول کی نفی کو مستلزم ہو حاصل یہ کہ معارض حکم اول کی ضد سے معارضہ

نہ کرے بلکہ کسی ایسے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہو۔ اس کی مثال امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجانے کی خبر ملی اور اس نے عدت گذار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آگیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے شوہر کی ہو گی اور اسی سے نسب ثابت ہوگا اسلئے کہ ان کے درمیان بحکم شرع نکاح قائم ہے لہذا صحیح طور پر صاحب فراش پہلا ہی شوہر ہوگا۔

اب اس پر اگر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور فراش فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا اس اولاد کا نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا نہ کہ پہلے شوہر سے اور بطور دلیل قیاس یہ پیش کرے کہ اگر کسی نے بغیر گواہ کے شادی کی اور اولاد پیدا ہو گئی تو یہ فراش فاسد ہے مگر اس کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے مقیس میں بھی فراش فاسد ہونے کے باوجود دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ صرف دوسرے شوہر کے لئے نسب ثابت کیا گیا ہے البتہ اس کے ضمن میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی خود بخود ہو گئی کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ کیونکہ ایک بچہ کا دو شخصوں سے ثبوت نسب ممکن نہیں ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ رح کی طرف سے اس معارضہ کا جواب یہ ہوگا کہ پہلا شوہر فراش صحیح کا مالک ہے اور دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور صحیح، فاسد سے راجح ہوتا ہے۔ لہذا فراش صحیح کو ترجیح حاصل ہوگی اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا نہ کہ دوسرے شوہر کا۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی معارضہ کرے اور یہ کہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کی ملک نکاح کا قیام اور فراش صحیح کا مالک ہونا دوسرے شوہر کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد نسب کے بارے میں شبہ ہوتا ہے اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور حقیقت، شبہ سے راجح ہوتی ہے لہذا شوہر اول سے نسب کا ثابت ہونا راجح ہوگا۔

معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے اصل سے مراد مقیس علیہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو مستدل نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری شئے ہے جو فرع اور مقیس میں موجود نہیں ہے۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کی سب باطل ہیں جیسا کہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے۔ معارضہ کی یہ قسم اپنی تینوں اقسام کے ساتھ باطل ہے۔ پہلی قسم یہ ہے کہ علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ سے معارضہ کیا جائے مثلاً احناف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچا گیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہاں علت ربا اتحاد قدر اور اتحاد جنس موجود ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض تفاضلاً جائز نہیں ہے گویا احناف نے علت قدر و جنس میں شرکت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے۔ اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یوں کہے کہ مقیس علیہ (سونے اور چاندی) میں قدر و جنس علت نہیں ہے جسکو آپنے علت قرار دیا ہے بلکہ ثمنیت علت ہے اور یہ علت لوہے میں موجود نہیں ہے لہذا لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضلاً جائز

ہوگی ملاحظہ فرمائیے یہاں جس علت کے ذریعے معارضہ کیا گیا ہے وہ علتِ قاصرہ اور غیر متعدیہ ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہو مثلاً احناف کے نزدیک چونے کی بیع بجنسہ متفاضلاً حرام ہے اور علتِ قدر وجنس کی وجہ سے گندم اور جَو پر قیاس کرتے ہیں اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور کہے کہ مقیس علیہ (گندم اور جو) میں علت وہ نہیں ہے جس کو آپ نے علت قرار دیا ہے یعنی قدر وجنس۔ بلکہ اقتیات اور ادخار یعنی غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا مقیس علیہ میں علت ہے اور یہ علت چونے میں مفقود ہے لہذا چونے کی بیع بجنسہ متفاضلاً حرام نہ ہوگی۔ اور یہ علت ایسی ہے جو بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہے جیسے چاول اور باجرہ کہ اس کی طرف علت اقتیات اور ادخار متعدی ہے اور چاول و باجرے کو بجنسہ متفاضلاً بیچنے کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو علت کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں معارض اس طرح معارضہ کرے کہ گندم اور جَو یعنی مقیس علیہ میں حرمتِ تفاضل کی علت اقتیات (خوراک ہونا) ہے۔ اور یہ علت چونے میں موجود نہیں ہے البتہ یہ علت بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے مثلاً میوہ جات اور ایک دو مٹھی غلہ کہ ان کی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے بعض حرام کہتے ہیں اور بعض جائز کہتے ہیں معارضہ فی علت الاصل کی یہ تمام اقسام باطل ہیں اور وجہ بطلان یہ ہے کہ معارض نے جو علت ذکر کی ہے وہ علت یا تو فرع کی طرف متعدی ہوگی یا فرع کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اگر وہ علت متعدی نہ ہو تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا حکم معدوم ہے کیونکہ تعلیل اور قیاس کا حکم تعدیہ ہے اور آپ نے فرض کیا ہے کہ معارض کی ذکر کردہ علت متعدی نہیں ہے پس جب معارض کی ذکر کردہ علت کو غیر متعدی فرض کیا گیا ہے تو علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل، حکم سے خالی ہونے کی وجہ سے فائدہ سے خالی ہوگی اور جب یہ تعلیل فائدہ سے خالی ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ باطل ہوگا اور اگر وہ علت متعدی ہے تو یہ معارضہ اس لئے فاسد ہوگا کہ معارضہ کی اس قسم کا موضع نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا مگر اس اعتبار سے کہ معارض کی ذکر کردہ علت فرع میں معدوم ہو جائے لیکن علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔ پس فرع میں اگر معارض کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی دوسری علت بھی موجود نہ ہو اور جب ایسا ہے تو معارض کی ذکر کردہ علت کے فرع کے اندر معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب فرع کے اندر حکم معدوم نہیں ہوا تو معارضہ ثابت نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ يُذْكَرُ عَلَىٰ سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلَىٰ سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ أَنَّهُ تَصَرُّفٌ يُلَاقِي حَقَّ

الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوْا لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَالرَّدَّ

ترجمہ :۔ اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے تو اسکو ممانعت کے طریقے پر ذکر کر۔ جیسے راہن کے آزاد کرنے کے سلسلے میں شوافع کا قول ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جو ابطال کے ساتھ مرتہن کے حق کے ساتھ ملاقی ہے۔ پس اعتاق بیع کی طرح مردود ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ اعتاق بیع کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے۔ اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس حکم اصل کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے۔ اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تو فرع میں کلیۃً اس چیز کو باطل کرتا ہے جو فسخ اور رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔

تشریح : مصنف حسامی نے اس عبارت میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ معارضہ فی علت الاصل کا نام ہی مفارقہ ہے کیونکہ معارض اپنے معارضے میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہوجاتا ہے۔ پس اسی فرق کی وجہ سے اس معارضہ کا نام مفارقہ رکھدیا گیا اور یہ بات پہلے گذرچکی ہے کہ معارضہ فی علت الاصل جس کا دوسرا نام مفارقہ ہے اپنی جملہ اقسام کے ساتھ باطل ہے پس اگر کوئی شخص معارضہ فی علت الاصل اور مفارقہ کے طرز پر اعتراض کرتا ہے تو اس کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہ معارضہ تو باطل ہے لہذا اس معارضہ کو پیش کرنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ اعتراض اپنی اصل وضع کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہے تو ایسی صورت میں معترض کو یہ چاہیئے کہ وہ اس کا عنوان بدل کر ممانعت کے انداز میں پیش کرے یعنی معترض مفارقہ کا انداز اختیار کرنے کے بجائے ممانعت کا انداز اختیار کرے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادے اور صورت کے لحاظ سے مقبول ہوجائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے لہذا یہ اعتراض مردود ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر راہن نے عبد مرہون کو فروخت کردیا تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتی بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے اگر مرتہن اجازت دیگا تو یہ بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کیا تو احناف کے نزدیک اس کا عتق نافذ ہوجائے گا اور امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ راہن اگر غریب ہے تو یہ عتق نافذ نہ ہوگا اور اگر مالدار ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں (۱) نافذ نہ ہوگا (۲) نافذ ہوجائے گا۔ پس قول اول کا لحاظ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ شوافع کے نزدیک عبد مرہون کا عتق نافذ نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا ایسا

تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہوجاتا ہے لہذا اعتاقِ راہن مردود اور باطل ہوگا جیسا کہ راہن کی بیع باطل اور غیر نافذ ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو حضرت امام شافعی رہ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو مقیس علیہ اور عتق کو مقیس قرار دیا اور فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ابطالِ حقِ غیر ہے یعنی جس طرح حق مرتہن کے ابطال کی وجہ سے راہن کی بیع مردود اور غیر نافذ ہے اسی طرح حقِ مرتہن کے ابطال کی وجہ سے اس کا عتق بھی مردود اور غیر نافذ ہوگا۔

احناف میں سے جو حضرات مفارقہ اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں وہ حضرات شوافع کی ذکر کردہ دلیل اور قیاس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب بیع اور عتق میں یہ فرق ہے تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یہ فرق درحقیقت اصل (بیع) کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوعِ بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے۔ اور یہ علت فرع (اعتاق) میں چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ بعض احناف کا یہ اعتراض اگرچہ بذاتِ خود معقول ہے لیکن چونکہ معارض نے اس کو مفارقہ اور معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر پیش کیا ہے اسلئے یہ مقبول نہ ہوگا مناسب یہ ہے کہ آپ اس کو ممانعت کے طرز پر پیش کریں اور یوں کہیں کہ جناب ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ کا قیاس صحیح ہے اسلئے کہ قیاس اصل کے حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپکے ذکر کردہ قیاس میں اصل کا حکم متغیر ہوگیا ہے اس طور پر کہ مذکورہ قیاس میں بیع تو اصل اور مقیس علیہ ہے اور اعتاق فرع اور مقیس ہے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے مرتہن انعقادِ بیع سے پہلے اگر بیع کو رد کرنا چاہے تو رد کرسکتا ہے۔ اور انعقاد کے بعد اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کرسکتا ہے۔ الغرض عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے فی نفسہ باطل اور فاسد نہیں ہے یعنی مرتہن کا حق، بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے اور اصل کا یہ حکم فرع کے اندر موجود نہیں ہے اسلئے کہ عتق نہ تو مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ فسخ اور رد کا احتمال رکھتا ہے یعنی مرتہن اگر عبد مرہون کے عتق کو رد کرنا چاہے یا وقوع کے بعد فسخ کرنا چاہے تو وہ اس کا مجاز نہ ہوگا۔ پس اے شوافع تمہارے قیاس کے مطابق فرع یعنی اعتاق میں توقف ثابت ہونا چاہیئے لیکن جب تم نے یہ ثابت کردیا کہ فرع یعنی اعتاق کے اندر یہ حکم باطل ہے حتیٰ کہ اگر مرتہن اجازت بھی دیدے تب بھی تمہارے نزدیک راہن کا عتق نافذ نہیں ہوتا تو تم نے فرع کے اندر دوسرا حکم یعنی بطلان ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ فرع یعنی عتق راہن باطل ہے اور یہ حکم یعنی بطلان ایک نیا حکم ہے جو اصل یعنی بیع سے متعدی ہوکر نہیں آیا ہے کیونکہ یہ حکم اصل یعنی بیع کے اندر موجود نہیں تھا لہذا اس سے فرع یعنی عتق کی طرف کیسے متعدی ہوگا۔ بہر حال فرع کے اندر جب نیا حکم پا یا گیا جو اصل کے اندر موجود نہیں تھا تو اصل کا حکم متغیر ہوگیا ہے اور جب اصل کا حکم متغیر ہوگیا تو یہ

قیاس بھی درست نہ ہوگا کیونکہ صحتِ قیاس کے لئے اصل کے حکم کا متعدی ہونا ضروری ہے متغیر ہونا جائز نہیں ہے ۔

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيْحِ

وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهِ التَّرْجِيْحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوْا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِيْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ أَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ الْأَثَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ مَعْنًى فِي الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِيَ كَانَ أَوْلٰى لِفَضْلٍ فِيْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰى مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِيْ مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ

ترجمہ:- (یہ) فصل ترجیح (کے بیان میں) ہے اور جب معارضہ قائم ہوجائے تو اس میں چھٹکارے کی راہ ترجیح ہے اور ترجیح احد المثلین کو آخر پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا ہے حتی کہ اہل اصول نے کہا کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی کتاب وسنت ہے اور بعض، بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے راجح ہوگا جو اس بعض میں ہے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔ اور وہ جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے چار ہیں۔ قوتِ اثر کی وجہ سے ترجیح، اسلئے کہ اثر حجت میں ایک معنی ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے۔ جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں

تشریح:- مصنف رح معارضہ کے بیان سے فارغ ہوکر اس کو دفع کرنے کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ اگر قیاسی دو دلیلیں ایک دوسرے کے معارض ہوجائیں اور ان میں تعارض واقع ہوجائے تو اس تعارض اور معارضہ کو دور کرنے کیلئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کی دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت بیان کرنا۔ وصف سے مراد یہ ہے کہ جس بات کی وجہ سے ترجیح دیجارہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہوکر پائی جائے مثلاً عادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر، وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے۔ اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرتِ دلیل کی وجہ سے قابلِ ترجیح نہیں ہے کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت یا زید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو اس کے معارض دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کیوجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ

اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرجحہ نہیں پایا گیا۔ ہاں اگر ایک قیاس قوی اور اس کا معارض دوسرا قیاس ضعیف ہو تو وصفِ قوت کی وجہ سے قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی۔ یہی حال کتاب وسنت کا ہے کہ ایک آیت کو اس کے معارض دوسری آیت پر کسی تیسری مؤید آیت کیوجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور ایک حدیث کو اس کے معارض دوسری حدیث پر کسی تیسری مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ البتہ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اسکے معارض پر ایسی قوت کیوجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جو قوت خود اس میں موجود ہو چنانچہ صحیح الاثر استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی فاسد الاثر پر مقدم ہوگا۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو محکم اور قطعی ہو اس کو ظنی پر ترجیح حاصل ہوگی اور حدیث مشہور کو حدیث واحد پر ترجیح حاصل ہوگی۔ جسطرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر کسی تیسری مؤید دلیل کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے اسی طرح متعدد زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً حامد نے شاھد کو ایک زخم لگایا اور خالد نے اسکو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں شاہد مرگیا تو دیت حامد اور خالد دونوں پر برابر واجب ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور یہی قاتل شمار ہوگا۔ مثلاً حامد نے شاہد کا ہاتھ کاٹا اور خالد نے اس کی گردن ماردی تو خالد ہی کو قاتل سمجھا جائے گا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا ممکن ہے۔ مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر جن امور کے ذریعہ ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوتِ تاثیر، یعنی اگر دو قیاس جو مؤثر ہیں اور آپس میں متعارض ہیں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی بہ نسبت قوی ہے تو قوی التاثیر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ ہاں اگر ان میں سے ایک قیاس غیر مؤثر ہوا تو وہ حجت نہ ہوگا اور جب وہ حجت نہ ہوا تو وہ متعارض بھی نہ ہوگا اور جب تعارض نہیں پیدا ہوا تو اس صورت میں ترجیح کا کیا سوال پیدا ہوگا۔ قوت التاثیر۔ وجہ ترجیح اسلئے ہے کہ اثر کوئی مستقل امر نہیں ہے کہ دوسرے کے تابع ہوکر نہ پایا جائے بلکہ اثر حجت میں ایک معنی اور وصف ہے جو حجت کے تابع ہوکر پایا جاتا ہے لہٰذا اثر جب قوی ہوگا تو وہ قیاس جس میں یہ اثر پایا جاتا ہے اس سے استدلال کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس قیاس اور حجت کے وصف اور اثر میں زیادتی اور قوت پائی گئی جیسے قیاس کے مقابلہ اور معارضہ میں استحسان (قیاس خفی) ہے کہ استحسان کا اثر چونکہ زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے اگرچہ قیاس بھی مؤثر ہوتا ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ ہو وہ اس شاہد پر راجح ہوگا جو عادل تو ہو مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ مراتبِ عدالت سے ترجیح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعاتِ شرعیہ سے اجتناب کرنا ہے یعنی کبائر سے کلی احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا ہے اور یہ ایک منضبط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں ہے ہاں اختلاف اور تفاوت

اگر ہے تو تقویٰ اور ورع میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا متعذر ہے اسی وجہ سے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے۔

وَالتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ كَقَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّاْسِ اَنَّهٗ مَسْحٌ لِاَنَّهٗ اَثْبَتُ فِيْ دَلَالَةِ التَّخْفِيْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَاِنَّ اَرْكَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِكْمَالِ دُوْنَ التَّكْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيْفِ فَلَازِمٌ فِيْ كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيْرًا كَالتَّيَمُّمِ وَنَحْوِهٖ

ترجمہ۔ اور ترجیح ہوتی ہے ثبات وصف کی قوت سے اس حکم پر جس پر اس کو شاہد بنایا گیا ہے جیسے مسح راس میں ہمارا قول کہ یہ مسح ہے کیونکہ تخفیف کی دلالت میں زیادہ ثابت ہے شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اسلئے کہ ارکانِ صلاۃ کی تمامیت، اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے۔ بہرحال تخفیف میں مسح کا اثر تو وہ ہر غیر معقول طہارت میں ہے جیسے تیمم اور اسی جیسا۔

تشریح: وجوہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف مؤثر کا ثبات اس حکم پر قوی ہو جس حکم کے ساتھ یہ وصف متعلق ہے یعنی جس حکم پر اس وصف کو شاہد بنایا گیا ہے مراد یہ ہے کہ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے۔ پس جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہوگا اسکو ترجیح دی جائے گی اور جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم نہ ہو اسکو مرجوح قرار دیا جائے گا مثلاً شوافع مسح راس کے تکرار کو مسنون قرار دیتے ہیں اور قیاس کرتے ہیں اعضاء وضو کے غسل پر اور انھوں نے اسکی علت رکنیت کو قرار دیا ہے یعنی رکن ہونے کی وجہ سے جس طرح اعضاء وضوء میں تکرار غسل اور تثلیث غسل مسنون ہے۔ اسی طرح رکن ہونے کی وجہ سے مسح راس میں تکرار اور تثلیث غسل مسنون ہے اور احناف عدم تکرار اور عدم تثلیث کے قائل ہیں اور انھوں نے مسح راس کو مسح کی دوسری صورتوں (مسح علی الخفین وغیرہ) پر قیاس کیا ہے اور اس کی علت مسح کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح مسح ہونے کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں مثلاً مسح علی الخف وغیرہ میں عدم تکرار اور تخفیف مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی عدم تکرار مسنون ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ شوافع کا ذکر کردہ وصف مؤثر (علت) یعنی رکنیت اس حکم یعنی تکرار کے لئے زیادہ لازم نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی رکنیت عام ہے ارکان وضو کو بھی شامل ہے اور ارکان صلاۃ اور ارکانِ صوم وغیرہ کو بھی۔ لیکن یہ وصف وضو کے اندر تو تکرار کی سنیت کو ثابت کرتا ہے مگر وضو کے علاوہ اور کسی جگہ سنیت تکرار کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ نماز کے اندر رکن اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نماز کے ارکان کو اکمال اور تعدیل کے ذریعہ پورا کیا جائے نہ کہ تکرار کے ذریعہ۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ اکمال کیلئے نہ قیام کا تکرار مشروع کیا گیا اور نہ رکوع وسجود کا تکرار مشروع کیا گیا۔ اور رہا یہ سوال کہ سجدہ میں تو تکرار ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ سجدہ کا تکرار اکمال

کے قبیلہ سے نہیں ہے یعنی دوسرا سجدہ پہلے سجدہ کے لئے مکمل نہیں ہے بلکہ ہر سجدہ علیحدہ رکن ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر ایک سجدہ پر اکتفا کیا گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ نیز وضو میں مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار سنت ہے بہرحال نماز میں رکنیت کے باوجود تکرار کا نہ پایا جانا اور مضمضہ وغیرہ میں عدم رکنیت کے باوجود تکرار کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ تکرار کی علت رکنیت نہیں ہے اور اس بات کی بھی علامت ہے کہ رکنیت اپنے حکم یعنی تکرار کے ساتھ زیادہ لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسح کہ وہ ہر جگہ عدم تکرار اور تخفیف کی علت ہے چنانچہ مسح جہاں بھی مشروع ہے وہیں عدم تکرار ہے مثلاً تیمم میں مسح ہے لیکن تکرار مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح علی الخفین اور مسح علی الجبائر میں مسح ہے مگر تکرار مسنون نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ یہ وصف (مسح) اپنے حکم (عدم تکرار) کے ساتھ زیادہ لازم ہے لہٰذا وصف مسح کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا اور وصفِ رکنیت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا لیکن اگر آپ یہ سوال کریں کہ بغیر پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے مقعد کا استنجاء مسح ہے مگر اس میں تکرار مسنون ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد تطہیر کی وہ جگہیں ہیں جہاں مسح غیر معقول اور غیر مدرک بالعقل ہے اور رہا استنجاء بالاحجار تو وہ معقول ہے یعنی ڈھیلے وغیرہ سے نجاست زائل کرنا اور مقعد کو پاک کرنا معقول اور مدرک بالعقل ہے لہٰذا اسکو لیکر اعتراض نہ کیا جائے۔ اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے "فی کل ما لا یعقل تطہیرا"

وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُوْلِ لِأَنَّ فِيْ كَثْرَةِ الْأُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهُ

ترجمہ:۔ اور ترجیح کثرتِ اصول سے اسلئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادتی ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہ ترجیح کثرت اصول ہے اصول، اصل کی جمع ہے اور یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصف مؤثر اور علت کا شاہد ایک مقیس علیہ ہے اور دوسرے قیاس کے وصف مؤثر اور علت کے کئی شاہد ہیں تو متعدد شواہد والے قیاس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مذکورہ مثال میں وصفِ مسح کی شہادت تین مقیس علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخف (۲) مسح علی الجبیرہ (۳) تیمم۔ اور وصفِ رکنیت کی شہادت صرف ایک مقیس علیہ دیتا ہے یعنی وضوء میں اعضاء مغسولہ۔ پس وصفِ مسح کی وجہ سے عدم تثلیث میں مسح راس کو کثرتِ شواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا راجح ہوگا اور وصف رکنیت کی وجہ سے تثلیث میں مسح راس کو دوسرے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ کثرت اصول میں وصف مؤثر کے ساتھ لزوم حکم زائد ہے لہٰذا یہ ہی راجح ہوگا۔

شوافع اور احناف میں سے بعض حضرات اس تیسری ترجیح کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قیاس میں مقیس علیہ کی کثرت ایسی ہے جیسے خبر کے اندر راویوں کی کثرت۔ اور سنت کی بحث میں گذر چکا ہے کہ راویوں کی

کثرت کیوجہ سے کوئی خبر راجح نہیں ہوتی ہے۔ پس اسی طرح مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے قیاس راجح نہیں ہوگا۔ اور جو حضرات تیسری ترجیح کی صحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ حجت وصفِ مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس وصف میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور اسی قوت کی وجہ سے اس صورت میں بھی ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکن صاحب نامی اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ تینوں وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی وصف کی قوتِ تاثیر۔ البتہ اس کی جہات مختلف ہیں چنانچہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے ثانی میں حکم پر ہے اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے۔ پس انھیں جہاتِ متعددہ کی وجہ سے مختلف نام ہوگئے۔

وَالتَّرْجِيحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَهُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيحِ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عُدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ

ترجمہ:- اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ وجوہ ترجیح میں سے ضعیف ہے اسلئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو۔ پھر عدم وصف کے وقت حکم معدوم ہو جائے تو یہ تعلق، وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہے۔

تشریح:- چوتھی ترجیح کی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم معدوم ہو جائے اسی کو عکس کہتے ہیں اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو اسی کو طرد کہتے ہیں پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں متحقق ہوتے ہیں وہ زیادہ قوی ہوتا ہے لہذا اس کو اس وصف پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں صرف طرد متحقق ہوتا ہے یعنی اگر وجود وصف سے حکم موجود ہو جاتا ہو اور عدم وصف سے حکم معدوم ہو جاتا ہو تو یہ وصف اولیٰ اور راجح ہوگا اس وصف سے جس کے وجود سے حکم موجود تو ہوتا ہو لیکن اس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو۔ مثلاً مسح راس میں احناف کا یہ قول ہے کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے۔ پس اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے جیسے غسل وجہ وغیرہ۔ اس کے برخلاف شوافع کا یہ قول کہ مسح راس رکن ہے اسلئے اسکی تکرار مسنون ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے کیونکہ وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود تکرار مسنون ہے۔ ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ مختص ہے البتہ یہ طریقۂ ترجیح ضعیف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عدم تو لاشے ہے لہٰذا اس کے ساتھ ترجیح کیسے متعلق ہو سکتی ہے اور اس پر ترجیح کی بنیاد کیسے رکھی جا سکتی ہے بہر حال اس طریقۂ ترجیح میں ضعف کی وجہ یہی ہے مگر اس ضعف کے باوجود اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وصف کے معدوم ہونے سے معدوم

ہو جائے یعنی وجود وصف سے حکم موجود ہو اور عدمِ وجودِ وصف سے حکم معدوم ہو تو یہ وصف زیادہ واضح ہے بہ نسبت اس وصف کے جس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو پس اسی زیادتیِ وضاحت کی وجہ سے طرد اور عکس کا حامل وصف راجح ہوگا اس وصف سے جو طرد کا حامل تو ہو مگر عکس کا حامل نہ ہو۔

فَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْأَصْلِ وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ يَتَأَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيمَةِ فَإِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ احْتِيَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی بہ نسبت اس ترجیح کے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اسلئے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کیلئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف نہار سے پہلے ہو اسلئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ متعلق ہے پس نیت دن کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی۔ اسلئے کہ یہ بابِ وجود سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی، بابِ عبادات میں احتیاط کی وجہ سے اس لئے کہ یہ ترجیح ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح: سابق میں ترجیح کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک مرجح ہو سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسمیں متعارض ہو گئیں یعنی ایک قیاس میں ترجیح کی ایک قسم پائی گئی اور ایک قیاس میں دوسری قسم پائی گئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ یہاں سے مصنف رح اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب ترجیح کی دو وجہیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصفِ عارضی کے مقابلہ میں افضل اور ارجح ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حال یعنی وصف عارض ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ذات کے تابع ہوتا ہے اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے پس جب تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے تو متبوع یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح افضل ہوگی۔ اسی اصول کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزے کی شروع سے نیت نہ کی بلکہ کچھ وقت گذر جانے کے بعد نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی،

توشوافع کے نزدیک یہ روزہ درست نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک درست ہو جائے گا۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ روزہ ایک عبادت ہے جس کی حقیقت مفطراتِ ثلاثہ (اکل، شرب، جماع) سے امساک ہے لیکن محض امساک روزہ نہیں ہوگا جب تک کہ اسکے ساتھ نیت نہ ہو۔ پس جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی اور بغیر نیت کے امساک ہوا تو عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ لیکن ..... ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی تو لِلأکثر حکم الکل کے قاعدے کے تحت روزہ صحیح ہوگا۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے جو صحت وفساد کے اعتبار سے متجزّی نہیں ہوتا ہے پس یا تو پورا روزہ فاسد ہوگا یا پورا صحیح ہوگا۔ حضرت امام شافعی رح نے عبادت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ روزہ کا عبادت ہونا امساک کیلئے وصف عارضی ہے کیونکہ امساک بحسب الذات عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالٰی کے عبادت قرار دینے سے عبادت ہوا ہے اور یہ بات امساک سے خارج ہے۔ الحاصل روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی ہے کیونکہ کثرت امر وجودی ہے لہٰذا وہ وصف ذاتی ہوگا کثیر کے ساتھ اپنے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوگا اور وصف ذاتی راجح ہوتا ہے لہٰذا ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور کہا کہ کثرتِ اجزا کی وجہ سے روزہ صحیح ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی کیوجہ سے ترجیح دینا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح اقدم اور افضل ہے نہ کہ وصف عارضی کیوجہ سے

فصل ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَإِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَأَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً إِلَيْهِ بَعْدَ أَحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ أَمَّا الْأَحْكَامُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللهِ تَعَالٰى خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَمَا اجْتَمَعَ فِيْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللهِ تَعَالٰى فِيْهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَا فِيْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيْهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ۔

ترجمہ:۔ پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجتوں سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے دو چیزیں ہیں۔ احکام مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اور قیاس کے لئے تعلیل ان تمام کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے لہٰذا ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں۔ طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد۔ بہرحال احکام سو وہ چار قسم پر ہیں، خالص اللہ تعالٰی کے حقوق، خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حدِ قذف اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں

اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص ۔

تشریح ابتداء میں بتایا جا چکا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام کا مجموعہ ہے پس جب فاضل مصنف ادلہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب یہاں سے ماثبت بالادلۃ یعنی احکام کے مباحث ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ تمام چیزیں جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا دو ہیں ایک احکام مشروعہ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جیسے علتیں، اسباب اور شرط ۔ مصنف کی عبارت الّتی مَرَّ ذِکرُ ہا سابقاً علیٰ باب القیاس' سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ قیاس مُظہرِ حکم ہوتا ہے نہ کہ مثبتِ حکم۔ اب حاصل یہ ہوگا کہ ادلہ ثلثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک احکام مشروعہ یعنی احکام تکلیفیہ جیسے حلت، حرمت، کراہت، وجوب اور فرض وغیرہ ۔ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام وضعیہ جیسے علتیں، اسباب اور شروط ۔ اصول فقہ کی کتابوں میں احکام سے متعلق قواعد وضوابط کو عام طور پر بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب توضیح نے ان کو اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا محتاج ہوتا ہے ۔ حاکم تو اللہ تعالیٰ ہیں اور محکوم علیہ مکلف ہے اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات ہیں اور احکام یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفات ہیں پس اس تحقیق کی رو سے احکام صفاتِ فعل مکلف ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی ۔

وانما یصح التعلیل الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ جب احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کو ادلہ ثلثہ ثابت کرتے ہیں نہ کہ قیاس تو احکام اور متعلقاتِ احکام کو باب قیاس کے ساتھ کیوں لاحق کیا گیا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس ان چیزوں کی معرفت کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم، سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کیطرف متعدی کرنا ہے اور ان تمام چیزوں کی رعایت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت ہو پس اسی وجہ سے احکام اور متعلقات احکام کو بابِ قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تاکہ یہ معرفت طریقِ تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد قیاس تک رسائی کا وسیلہ اور ذریعہ بنجائے ۔

بہرحال احکام یعنی افعال مکلف کی چار قسمیں ہیں (۱) خالص اللہ کے حقوق ۔ یعنی وہ چیز جس میں امتثالِ امر کے اعتبار سے صرف اللہ کی رعایت مطلوب ہو، بندے کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو جیسے بیت اللہ کا احترام کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے اور زنا کی حرمت کہ اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے یہ خیال رہے کہ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف وعظمت کی غرض سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے

کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے۔

(۲) خالص بندوں کے حقوق، یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں محض مالک کا نفع ملحوظ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مالک اگر اجازت دیدے تو غاصب کے لئے وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔

(۳) جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندے کی ہتک عزت کی سزا ہے جو عامۃ الناس کی حفظ عزت کا ذریعہ ہے۔ اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کردینے سے حد ساقط ہو جائے گی۔

(۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو۔ جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور خوں ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ قصاص کے بدلے دیت پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کر دینا بھی درست ہے۔

وَحُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةٌ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْإِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُوْدِ وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيْهَا أَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطَ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يُبْتَدَئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ وَهُوَ الْخَرَاجُ وَلِذٰلِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهُ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهِ لَهُ كُلُّهُ لٰكِنَّهُ أَوْجَبَ

اَرْبَعَةُ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِيْنَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا اَدَاؤُهُ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَ قِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا اَجَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنِ اسْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِيْنَ بِخِلَافِ الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِيْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى.

ترجمہ:- اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ خالص عبادات جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ عقوبات کاملہ جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ، اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں اور یہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا۔ اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں حتیٰ کہ اس کے لئے کامل اہلیت کی شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنیٰ ہیں اور وہ عُشر ہے اور اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہیں ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر نہیں ہوتا ہے اور مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے۔ اور ایسا حق جو بذاتہ قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے اسلئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوا ہے درانحالیکہ بذاتہ ثابت ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے پس اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا لیکن چار خمس بطریق تفضل غانمین کیلئے ثابت کردیتے ہیں۔ لہٰذا یہ خمس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی اس کی اطاعت کے خاطر ہم پر لازم ہوتی ہے۔ بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے پس بادشاہ اس کو لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کے صرف کرنے کو جائز قرار دیدیا ان لوگوں کی طرف جو غانمین میں سے چار خمس کے مستحق ہوئے تھے۔ برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس بنوہاشم کے لئے حلال ہے اس لئے کہ اس تحقیق پر خمس میل کچیل میں سے نہیں ہوا۔ اور رہے حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح:- صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خالص عبادات جس میں عقوبت اور مؤنت کے معنیٰ کی آمیزش نہ ہو جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ایمان تو اصل عبادات ہے کیونکہ بغیر ایمان کے کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، البتہ ایمان ان کے بغیر بھی معتبر ہے۔ اور باقی فروع ایمان ہیں اسلئے کہ یہ عبادات بغیر ایمان کے صحیح اور معتبر نہیں ہوتی ہیں۔

(۲) عقوباتِ کاملہ، یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں ان کے بعد بالعموم کوئی شخص گناہ اور جرم کی جسارت نہیں کرتا ہے جیسے، حدود یعنی حدزنا، حدشرب خمر، حدسرقہ، حدقذف۔

(۳) عقوبات قاصرہ، جن کا دوسرا نام جزائیں ہیں اور ہم ان کو جزاؤں ہی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ قاصر تو اسلئے ہے کہ ان میں عقوبت کے معنی کمتر ہوتے ہیں اور رہا جزاء نام رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جزاء کا اطلاق عقوبت پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا " میں جزاء سے مراد عقوبت ہے اور جزاء کا اطلاق ثواب پر بھی ہوتا ہے جیسے " جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ " میں جزاء سے مراد ثواب ہے پس اس قسم میں چونکہ عقوبت کے معنی کمتر ہیں اس لئے اس قسم کا نام جزاء رکھدیا گیا تاکہ عقوبت کاملہ اور قاصرہ کے درمیان فرق واضح ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ جب جزاء کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عقوبت قاصرہ مراد ہوتا ہے اور جب عقوبت کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس سے عقوبت کاملہ مراد ہوگی۔ عقوبت قاصرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مورث کو عمداً قتل کر دیا تو اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ میراث سے محرومی عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ قتل عمد کی کامل سزا تو قصاص ہے اور حرمانِ ارث اس سے کمتر سزا ہے ...... یہی وجہ ہے کہ اگر وارث نے اپنے مورث کو خطاءً قتل کیا تو بھی وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اگر میراث سے محرومی کامل سزا ہوتی تو قتل خطاء میں قصاص کیطرح حرمانِ ارث بھی ثابت نہ ہوتا اور حرمان ارث نفس عقوبت اس لئے ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو ہمارے (احناف) کے نزدیک اس کے حق میں حرمانِ ارث ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ شرائع کا مخاطب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی رہ کے نزدیک ثابت ہو جاتا ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہوں یعنی ان میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں جیسے کفارات۔ کفارات میں عبادت کے معنی تو اسلئے ہیں کہ کفارہ ایسی چیزوں کے ذریعہ ادا ہوتا ہے جو عبادت ہیں مثلاً روزہ، غلام آزاد کرنا، مساکین کو کھانا کھلانا۔ اور کفارہ چونکہ اس شخص پر واجب نہیں ہوتا جو عبادت کا اہل نہیں ہے جیسے کفار اس لئے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ کفارہ عبادت ہے۔ اور کفارات میں عقوبت کے معنی اسلئے ہیں کہ کفارہ دوسری عبادات کی طرح ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور سزا واجب ہوتا ہے اور کفارہ کو کفارہ اسلئے کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کے لئے ستارہ اور پردہ واقع ہوتا ہے اور کفارہ کے معنی بھی چھپانے والے کے ہیں۔ کفارات میں ہمارے نزدیک عبادت کی جہت غالب ہے۔ البتہ کفارہ ظہار چونکہ " مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا " ہے اس لئے اس میں جہت عبادت غالب نہیں ہے بلکہ عقوبت کی جہت غالب ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت اور بار ذمہ داری کے معنی پائے جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس عبادت کے لئے کامل اہلیت (عقل و بلوغ) کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ کامل اہلیت خالص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے۔ پس کامل اہلیت کا شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں۔ اس کی مثال صدقۃ الفطر ہے۔ اس لئے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث کا صدور ہوتا ہے صدقۃ الفطر اس کے لئے طہارت کا کام کرتا ہے اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کیلئے نیت شرط ہے اور یہ دونوں باتیں صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی علامت ہیں۔ اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچ برداشت کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور مملوک غلام ان کا صدقۃ الفطر بھی اس پر واجب ہوتا ہے پس خرچ برداشت کرنے اور بار کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی

علامت ہے کہ صدقۃ الفطر میں مؤنت کے معنیٰ بھی موجود ہیں۔ البتہ عبادت کے معنیٰ غالب ہیں۔ کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا صدقۃ الفطر نام رکھنا، صفتِ غنیٰ کا اعتبار کرنا۔ اس کے وجوب کا وقت کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور اسکے مصارف کا مصارفِ زکوٰۃ ہونا۔ اسی جانب عبادت کے راجح اور غالب ہونے کی وجہ سے امام محمد رح اور زفر رح نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں اور مجنون پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہے جیسا کہ ان پر عبادت واجب نہیں ہوتی ہے۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں قربت اور عبادت کے معنیٰ موجود ہوں جیسے عُشر ہے۔ اسلئے کہ عشر درحقیقت اس زمین کی بناء پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بارِ ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عشر ادا نہیں کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لیکر دوسرے کو دیدیگا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں قربت و عبادت کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں اسلئے کہ عُشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں صرف کرنا عبادت اور موجبِ ثواب ہے۔ اور عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ عبادت صرف مسلمان پر واجب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہلیت عبادت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ دوسری عبادات ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتی ہیں۔ ہاں امام محمد رح کے نزدیک کافر پر عشر کی بقاء جائز ہے۔ یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی تو اس ذمی کافر پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے حاصل یہ کہ مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کا اعتبار کرتے ہوئے ابتداءً اس پر عشر واجب نہیں کیا گیا۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ پائے جاتے ہوں جیسے خراج۔ خراج بھی درحقیقت اس زمین کا ٹیکس ہے جس زمین وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کریگا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالے کر دیگا۔ لیکن اس میں من وجہ عقوبت کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ کافر پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ مسلمان ابتداء میں عقوبت اور ذلت کا اہل اور مستحق نہیں ہوتا ہے مگر چونکہ خراج میں مؤنت کے معنیٰ اصل ہیں اور مسلمان مؤنت کا اہل ہے اسلئے مسلمان پر خراج کا باقی رکھنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے خراجی زمین خریدلی یا کافر مسلمان ہوگیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس مسلمان سے مؤنت کے معنے کی رعایت کرتے ہوئے خراج وصول کیا جائے گا نہ کہ عشر۔

(۸) ایسا حق جو بذاتِ خود قائم ہو یعنی وہ حق اپنی ذات سے ثابت ہو بندے کے ذمہ اس کا کوئی تعلق نہ ہو تاکہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اسکو حاصل کرنے اور بٹوارہ کا ذمہ دار بنایا ہو مثلاً غنیمتوں اور معدنیات کا خمس۔ کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا ہے اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا۔ پس خمس ایسا حق نہیں ہے جس کا بطریق طاعت ادا کرنا ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ نے اپنے لئے

باقی رکھا. پھر اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنا دیا. اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنھیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے. اسلئے کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئے تھا. لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کرکے چار معدن پانے والے یا زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا. پس چونکہ جہاد میں حاصل ہونے والا اور معدن کا پورا مال اللہ کا ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور ہم پر یعنی غانمین اور معدن پانے والوں پر بطریق طاعت اس کا ادا کرنا واجب اور لازم نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ یہ خمس ان غانمین اور معدن پانے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے جو چار خمس کے مستحق ہوئے تھے یعنی اگر یہ حضرات محتاج ہوں یہ خمس ان کو بھی دیا جا سکتا ہے اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جا سکتا ہے. پس اگر یہ خمس ایسا حق ہوتا جو بذات خود ثابت نہ ہوتا بلکہ غانمین اور معدن پانیوالوں پر بطریق طاعت واجب ہوتا جیسے زکوٰۃ بطریق طاعت واجب ہے تو اس کو ان لوگوں پر صرف کرنا جائز نہ ہوتا جیسا کہ زکوٰۃ ادا کرنیوالے اور اس کے آباء و اولاد پر اس کا مال زکوٰۃ صرف نہیں کیا جا سکتا ہے. اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے "بخلاف الزکوٰۃ والصدقات" یعنی زکوٰۃ اور صدقات کو ان لوگوں پر صرف کرنا جائز نہیں ہے جنہوں نے اس کو ادا کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہی کیوں نہ ہوں. مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اس تحقیق کی بنا پر خمس چونکہ میل کچیل نہیں ہے اسلئے وہ بنو ہاشم کے لئے بھی جائز ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں ہے.

مصنف کہتے ہیں کہ بندوں کے خالص حقوق بے شمار ہیں مثلاً ضمان دیت، تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، غصب کئے ہوئے مال کا ضمان، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ملک طلاق وغیرہ.

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ فَاَرْبَعَۃٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّۃُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَۃُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِیْقِیُّ فَمَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّضَافَ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَّلَا یُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ لَّا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَۃِ السَّارِقِ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ لِیَسْرِقَہٗ

ترجمہ: بہر حال قسم ثانی تو وہ چار ہیں. سبب، علت، شرط، علامت. بہر حال سبب حقیقی تو یہ وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب اور وجود مضاف ہو. اور اس میں علل کے معانی متصور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو. اور یہ جیسے کسی کا کسی انسان کے مال پر چور کو راہ دکھلانا، تاکہ چور اس کو چرالے.

تشریح: سابق میں مصنف حسامی فرما چکے ہیں کہ ادلہ شرعیہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ایک احکام مشروعہ، دوم احکام مشروعہ کے متعلقات. مصنف رہ قسم اول کو تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں اب

یہاں سے دوسری قسم بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جن امور کے ساتھ احکام مشروعہ تعلق رکھتے ہیں وہ چار ہیں۔

(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت ۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں وہ امر یا تو شے کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا۔ اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو شے میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شے کی طرف فی الجملہ موصل ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہے اور اگر موصل نہیں ہے تو وہ شے اس پر موقوف ہوگی یا نہیں۔ اگر موقوف ہے تو شرط ورنہ تو علامت ہے۔

پھر سبب کی چار قسمیں ہیں ۔ (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلت (۳) سبب مجازی العلت (۴) سبب لہ شبہۃ العلت مگر سبب لہ شبہۃ العلت چونکہ بعینہ سبب مجازی ہے اس لئے مصنف رح نے اس کو مستقل قسم شمار نہیں کیا بلکہ کہا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلت (۳) سبب مجازی۔ اگرچہ صاحب منار نے چار قسمیں ہی ذکر کی ہیں۔

لغت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ہوسکے۔ چنانچہ راستہ کو سبب اسی لئے کہتے ہیں کہ انسان راستہ کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا " میں سبب سے مراد طریق اور راستہ ہے۔ اور دروازے کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ دروازہ بھی گھر میں داخل ہونے کا ذریعہ بنتا ہے۔ سبب کے شرعی معنی خود مصنف رح نے بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ مصنف رح نے طریقًا الی الحکم کی قید لگا کر سبب کی تعریف سے علامت کو خارج کیا ہے کیونکہ علامت مفضی اور موصل الی الحکم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور سبب کو حقیقی کی قید کے ساتھ مقید فرما کر سبب مجازی کو خارج کیا ہے جیسے وقت، نماز کے لئے اور شہر رمضان روزے کے لئے اور بیت اللہ، حج کے لئے سبب مجازی ہے۔

من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے "ولا وجود" کی قید کے ذریعے شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور " ولا یعقل فیہ معانی العلل " کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سببٌ لہ شبہۃ العلت اور سببٌ فیہ معنی العلت کو خارج کیا ہے کیوں کہ ان دونوں میں علت کے معنی متصور ہوتے ہیں۔

ولکن یتخلل الخ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے وہم یہ ہوسکتا ہے کہ مصنف کے قول " ولا یعقل فیہ معانی العلل " سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی طرف منسوب ہو۔ پس اسی وہم کو دور کرنے کے لئے فاضل مصنف نے " لکن یتخلل بینہ و بین الحکم علۃ لا تضاف الی السبب " کی عبارت کا اضافہ کیا ہے اور مصنف نے " لا تضاف الی السبب " اس لئے کہا ہے کہ اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہوئی اور سبب منسوب الیہ ہوا تو یہ سبب

علت العلت ہوگا جس کا نام سبب فیہ معنی العلت ہے اور سبب حقیقی نہ ہوگا حالانکہ تعریف کی جارہی ہے سبب حقیقی کی۔ الحاصل سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہو نہ وجود حکم، اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور سبب حقیقی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے مال پر چور کی رہنمائی کی تاکہ چور اس مال کو چرالے۔ پس اسکے رہنمائی کرنے اور پتہ دینے کی وجہ سے چور نے اس مال کو چرالیا تو اس پتہ دینے والے پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا سرقہ کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چونکہ سرقہ تک پہنچانے والا ہے اور یہ رہنمائی کرنا نہ فعل سرقہ کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کو موجود کرتا ہے، اور نہ ہی فعل سرقہ میں مؤثر ہے البتہ اس رہنمائی کرنے اور سرقہ کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور جو مختار ہے اس کا فعل اور یہ علت یعنی فعل سارق پتہ دینے اور رہنمائی کرنے کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ چور چرا ہی لے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نیک ہدایت کردے اور وہ چوری نہ کرے۔ پس سبب یعنی رہنمائی کرنے کی طرف چونکہ حکم یعنی سرقہ منسوب نہیں ہے اسلئے صاحب سبب یعنی پتہ دینے والا کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا بلکہ صاحب علت یعنی سارق ضامن ہوگا۔ اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے جس کے نتیجہ میں حاکم اسکے مالی تاوان وصول کرے تو شکایت پہنچانے والا اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ تو محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ لیکن بقول صاحب نامی علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانے میں ناحق شکایت کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حاکم سے تاوان وصول کرنا تو ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان چغلخور قسم کے لوگوں کو ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور ان شیاطین کی جرأت اور بڑھ جائیگی جیسا کہ ہمارے مدارس میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی معمولی سے ملازم یا ادنیٰ سے طالب علم کو کسی ذمہ دار کا قرب حاصل ہوگیا تو آپے سے باہر رہتا ہے اور بڑے سے بڑے باوقار کارکن کو دھمکی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ میں دیکھوں گا (نعوذ باللہ من ذلک) بہرحال ایسے بے وقار اور ناہنجار قسم کے چمچوں کی ہمت شکنی بہت ضروری ہے۔ ہاں اگر کسی محرم نے کسی شکاری کو شکار کا پتہ بتادیا تو یہ محرم بھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ ضمان اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ محرم سبب ہے بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکاری کی طرف رہنمائی کرکے اسکی خلاف ورزی کی ہے جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ دیدے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کی خلاف ورزی کی ہے۔

فَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلَفُ بِهَا لٰكِنَّهُ فِيْهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ

ترجمہ: پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کیلئے، علت کا حکم ہو جائے گا اور یہ جیسے چوپایہ کو کھینچنا یا اسکو ہانکنا یہ اس چیز کا سبب ہے جو اس کے ذریعہ تلف ہوئی ہے لیکن اس میں علت کے معنی ہیں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف نے سبب کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا حتیٰ کہ اس صاحب سبب پر ضمان واجب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم منسوب ہے علت کیطرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گویا سبب علت العلت ہوگیا اسی کا نام سبب فیہ معنی العلت ہے اور یہی سبب کی دوسری قسم ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانور کو آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہنکا کر لیجاتا ہے پس ایک دوسرا آدمی اس جانور کے پیروں سے کچل کر مرگیا تو یہ سائق یا قائد مرحوم کی دیت کا ضامن ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سَوق اور قود، تلف شدہ یعنی مرنے والے کے مرنے کا سبب ہیں لیکن اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کچل کر اس آدمی کو پامال کردینا۔ لیکن جانور کا یہ فعل یعنی علت، سبب یعنی ہنکانے اور کھینچ کرلے جانے کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جب اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو پس جب حکم یعنی تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہوسکتی تو لامحالہ تلف کی نسبت علت العلت یعنی سَوق اور قَود کیطرف ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ تلف کی یہ نسبت صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت کا ضمان واجب ہونے میں ہوگی یعنی سائق یا قائد پر مرنے والے کی دیت واجب ہوگی لیکن جو سزا رخود فعل، کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہ ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کردیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہونگے اور نہ ان پر کفارۂ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

فَاَمَّا الْيَمِيْنُ بِاللهِ تَعَالٰى فَسُمِّيَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ مَجَازًا وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰى دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ يَكُوْنَ طَرِيْقًا وَالْيَمِيْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِكَ قَطُّ لَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا لِلْكَفَّارَةِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَؤُوْلَ اِلَيْهِ فَسُمِّيَ سَبَبًا مَجَازًا وَهٰذَا عِنْدَنَا

ترجمہ: اور اللہ کے نام کی قسم پس وجوب کفارہ کے لئے اس کا مجازاً سبب نام رکھا گیا اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا کیونکہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو۔ اور یمین، پوری کرنے کے لئے منعقد کی جاتی ہے اور یہ پورا کرنا ہرگز کفارہ اور جزاء کی طرف موصل نہ ہوگا لیکن یہ احتمال ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے پس مجازاً سبب نام رکھدیا گیا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح اس عبارت میں سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی کا بیان ہے اس طور پر کہ اگر کسی نے اللہ کی قسم کھائی اور یوں کہا "واللہ لاضربنک" بخدا میں تجھ کو ماروں گا۔ یا غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق" یا اِن دخلتُ الدار فانتَ حرٌ" اس صورت میں یعنی یمین باللہ کی صورت میں یمین کفارہ کا مجازاً سبب ہے اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں یمین جزاء کا مجازاً سبب ہے دونوں صورتوں میں یمین، حقیقی سبب نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی طرف موصل ہو یعنی حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ موصل ہونے کے ساتھ ساتھ سبب علت کے مشابہ ہو یا اس میں علت کے معنی ہوں اور یمین اللہ کی ہو یا غیر اللہ کی وہ پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور یمین کا پورا کرنا یمین باللہ کی صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں ترتب جزاء کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یمین کا پورا کرنا حنث کی ضد ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور نہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یمین نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ ترتب جزاء کا۔ ہاں اس میں یہ احتمال ہے کہ کسی وجہ سے قسم پوری نہ کرسکے اور حانث ہو جائے تو اس صورت میں یمین کفارہ اور ترتب جزاء کیطرف مفضی ہو جائیگی پس چونکہ یمین مآل اور انجام کار کے اعتبار سے کفارے اور ترتب جزاء کا سبب ہے اس لئے اس کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا جیسا کہ " اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا " میں مآل کے اعتبار سے عنب کو مجازاً خمر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ تمام تفاصیل یعنی یمین کا فی الحال سبب نہ ہونا بلکہ مآل کے اعتبار سے سبب ہونا ہمارے نزدیک ہے۔ اور رہا امام شافعی رحمہ کا اختلاف تو اس کو انشاء اللہ اگلی سطروں میں ذکر کیا جائے گا۔

وَالشَّافِعِيُّ رحمہ جَعَلَهُ سَبَبًا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِيْقَةِ حُكْمًا خِلَافًا لِزُفَرَ رحمہ وَيَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ فِيْ مَسْئَلَةِ التَّنْجِيْزِ هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيْقَ فَعِنْدَنَا يُبْطِلُهُ لِاَنَّ الْيَمِيْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ يَصِيْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ كَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِيْمَتِهِ فَيَكُوْنُ لِلْغَصْبِ حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ شُبْهَةُ اِيْجَابِ الْقِيْمَةِ وَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِيْ مَحَلِّهِ كَالْحَقِيْقَةِ لَا تَسْتَغْنِيْ عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِيْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهُ يَصِحُّ فِيْ مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَاِنْ عُدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِيْ حُكْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ اور امام شافعی رحہ نے اس کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کیلئے حکما حقیقت کا شبہ ہے امام زفررح کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کریگی تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی۔ اس لئے کہ یمین بر کے لئے مشروع کی گئی ہے لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ بر مضمون بالجزاء ہو جائے اور جب بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو ہو جائے گا فی الحال ثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس چیز کی وجہ سے بر ضمان کا سبب بنا ہے جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے لہٰذا غصب کے لئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں جیسے حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے پس جب محل فوت ہوگیا تو تعلیق باطل ہوگئی برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے اسلئے کہ یہ مطلقہ ثلث کے حق میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا کیونکہ یہ شرط علل کے حکم میں ہے پس یہ تعلیق معارض ہوگی اس مشابہت کے جو وجود شرط پر مقدم ہے۔

تشریح یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف کا مذہب گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک یہ دونوں سبب مجازی ہیں یعنی یمین باللہ کفارہ کا سبب مجازی ہے اور تعلیق بالشرط ترتب جزاء کا سبب مجازی ہے لیکن حضرت امام شافعی رح ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے بلکہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایسے سبب ہیں جس میں علت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی احناف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی رح دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق دونوں فی الحال یعنی وجود شرط اور وجود حنث سے پہلے کفارہ اور جزاء کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یمین، حکم یعنی کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق بالشرط، جزاء یعنی حکم کی طرف مفضی ہے اور علت اسلئے نہیں ہیں کہ حکم یعنی کفارہ اور جزاء وجود حنث اور وجود شرط تک مؤخر ہے اگر یمین کفارہ کی اور تعلیق ترتب جزاء کی علت ہوتی تو یمین کے بعد یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا اور تعلیق کا تکلم کرتے ہی جزاء کا ترتب ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے مگر چونکہ یمین حنث کے وقت کفارے کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجود شرط کے وقت جزاء کو واجب کرتی ہے یعنی حنث کے وقت یمین مؤثر اور موجب کفارہ ہے اور وجود شرط کے وقت تعلیق مؤثر اور موجب جزاء ہے اور مؤثر اور موجب کا نام ہی علت ہے اسلئے ان دونوں میں علت کے معنی بھی موجود ہونگے اور جب ان دونوں میں علت کے معنی موجود ہیں تو یہ دونوں سبب کی دوسری قسم یعنی سببٌ فیہ معنی العلۃ میں داخل ہوں گے اور سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل نہ ہونگے۔

یہاں تک تو مصنف نے احناف و شوافع کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ لیکن "عندنا لھذا المجاز شبہۃ" سے امام زفر اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ امام زفرح اور دیگر احناف اس بات میں تو متفق ہیں کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہیں علت العلت (سبب فیہ معنی العلت) نہیں ہیں۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے حضرت امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ محض مجاز ہے ان میں حقیقتِ سببیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے لیکن دوسرے احناف کہتے ہیں کہ یمین اور تعلیق سببیت میں مجاز محض نہیں ہیں بلکہ ان میں حقیقتِ سببیت کے ساتھ حکماً ایک گونہ مشابہت ہے پس امام شافعی رہ کے مذہب میں افراط ہے کہ انھوں نے اس سبب میں علت کے معنی کو تسلیم کیا ہے۔ اور امام زفرؒ کے مذہب میں تفریط ہے کہ موصوف نے ان کو سببیت ہی سے خارج کردیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں سببیت میں مجاز محض ہیں حقیقتِ سببیت سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کا مذہب ان دونوں مذاہب کے درمیان ہے کیونکہ احناف نے ان میں علت کے معنی کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے اور بالکل سببیت سے بھی خارج نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ یہ دونوں ہیں تو مجازاً سبب لیکن ان میں حقیقتِ سببیت کی آمیزش اور مشابہت بھی موجود ہے۔

مصنف حسامیؒ "وتبيين ذالک" سے امام زفرؒ اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ذکر فرمارہے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پھر دخول دار کی شرط سے پہلے شوہر نے اسکو تین منجز طلاقیں دیدیں پھر بیوی نے عدت پوری کرکے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور جماع کیا اور پھر اس سے طلاق لیکر عدت پوری کرکے شوہر اول سے نکاح کرلیا پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو امام زفرؒ کے نزدیک تنجیز طلاق چونکہ تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے اسلئے دخولِ دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور دیگر احناف کے نزدیک تنجیز چونکہ تعلیق کو باطل کردیتی ہے اسلئے دخولِ دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ "انت طالق ثلثا" تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے حقیقتِ سبب کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے یعنی تعلیق کے وقت انت طالق ثلثا کو محض مجازاً سبب کہدیا گیا ورنہ اس میں سبب ہونے کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلثا حقیقۃً سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے محل کا تقاضہ بھی نہیں کریگا جس کے ساتھ اس کا قیام ہو ہاں جب دخولِ دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق یعنی شئی معلق (انت طالق) کا نزول ہوگا تو اب محل کا ہونا ضروری ہوگا تاکہ طلاق اس کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی محل کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو تین منجز طلاقیں دیدینے سے جب محل زائل ہوگیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی۔ پس جب اس عورت نے شوہر اول سے نکاح کرلیا اور محل موجود ہوگیا تو یہ عورت جب بھی دخول دار کرے گی اس پر طلاق معلق واقع ہوجائیگی کیونکہ اس وقت شرط بھی پائی گئی اور محل بھی موجود ہے اور تعلیق باطل ہوئی نہیں تھی لہذا وہ تعلیق اس وقت نازل ہوجائیگی یعنی طلاق معلق واقع ہوجائے گی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا "ان نکحتک فانت طالق" تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاقِ معلق واقع ہوجاتی ہے پس اسی طرح متنازعہ فیہ مسئلہ میں بھی تعلیق، محل کی محتاج نہ ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہوجائے گی۔ دیگر احناف کی دلیل یہ ہے کہ یمین مطلقاً خواہ یمین باللہ ہو خواہ یمین بغیر اللہ (تعلیق) اس کو اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے یعنی

اگر کسی کام کو کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو کرے اور اگر نہ کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو نہ کرے۔ اسی طرح اگر طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا ان دخلتِ الدار فانت طالق، تو حالف کا منشا یہ ہوگا کہ وہ عورت دخول دار کی مرتکب نہ ہو یعنی اس کو دخولِ دار سے روکنا چاہتا ہے لہذا اس کو رکنا چاہیئے۔ لیکن اگر بِرّ فوت ہوگیا یعنی حالف نے قسم کے خلاف کا ارتکاب کیا تو کفارہ لازم ہوگا اور عورت کو جس چیز سے روکنا چاہا تھا یعنی دخول دار وہ اس سے نہیں رکی بلکہ دخولِ دار کرلیا تو جزاء لازم ہوگی یعنی طلاق واقع ہوجائے گی۔ مصنف کی عبارت "فلم یکن بُدٌّ من ان یصیر البر مضمونًا بالجزاء" کا یہی مطلب ہے کیونکہ بر سے پہلے فوات کا لفظ مقدر ہے یعنی فوات بر کا مضمون بالجزاء ہونا ضروری ہے اور جب فواتِ بر مضمون بالجزاء ہے تو جزاء کے لئے فی الحال ثبوت کا شبہ پیدا ہوگیا۔ اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ شے مضمون کے فوت ہونے سے پہلے ضمان کیلئے ثبوت کا شبہ ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز ایسی ہے جس کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوسکتا ہے تو فوت ہونے سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر یہ چیز فوت ہوگئی تو اس کا ضمان واجب ہوگا اسی طرح فواتِ بر سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر بر فوت ہوگیا تو جزاء کا ترتب ہوجائیگا اور یمین باللہ کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی جیسے مالِ مغصوب کہ اس کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے پھر ہلاک ہوجانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مالِ مغصوب موجود رہتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے چنانچہ عین مغصوب کی موجودگی میں مالک کا غاصب کو اس کی قیمت سے بری کرنا صحیح ہے اور اگر کوئی قیمت کا کفیل ہوگیا تو وہ بھی صحیح ہے۔ پس اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ الغرض جس طرح عین مغصوب کے موجود رہتے ہوئے قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح فوات بر سے پہلے جزاء یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان یقیناً رہیگا کہ بر فوت ہوجائے اور جزاء یعنی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے یعنی جب وجود شرط سے پہلے اور فواتِ بر سے پہلے شئے معلق کیلئے سببیت کے شبہ کا ثبوت ظاہر ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ یمین اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن مجاز محض نہیں ہے جیساکہ امام زفرؒ کا خیال ہے بلکہ حقیقتِ سببیت کے مشابہ ہے پس جس طرح حقیقتِ سبب کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ سبب کے لئے بھی محل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن تین منجز طلاقیں دینے سے چونکہ محل فوت ہوگیا اسلئے تعلیق بھی باطل ہوگئی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو دخولِ دار کی شرط کے بعد شئی معلق یعنی طلاق واقع بھی نہ ہوگی۔

اس استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق اور یمین اگرچہ سبب حقیقی نہیں ہیں لیکن سبب حقیقی کے مشابہ ہیں اور سبب حقیقی محل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ محل کا محتاج ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مشابہ بالسبب الحقیقی بھی محل کا محتاج ہوگا اور مسئلہ مذکورہ میں جب دخولِ دار پر طلاق معلق کی پھر شوہر نے اس کو تین منجز طلاقیں دیدیں تو محل باقی نہ رہا اور جب محل باقی نہ رہا تو تعلیق بھی باطل ہوگئی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو معلق طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک سے۔ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "ان نکحتک فانت طالق" میں نکاح علت العلت ہے اسلئے کہ طلاق

کی علت وہ ملک ہے جو نکاح سے مستفاد ہوتی ہے اور نکاح جس پر طلاق معلق کی گئی ہے ملک کی علت ہے۔ پس مثال مذکور میں نکاح طلاق کی علت العلت ہوا اور علت العلت، علت کے حکم میں ہوتا ہے اور حکم، علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور جب حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو ان نکحتک شرط کا علت کے حکم میں ہونا بطلانِ حکم کا تقاضہ کریگا۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور بطلانِ حکم، عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اس مشابہت سببیت کا معارض ہوگا جو مشابہت تحقق شرط سے پہلے ثابت ہے۔ حاصل یہ کہ اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اور وجود شرط سے پہلے اس میں سببیت کی مشابہت کا ثابت ہونا دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ شرط کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور مشابہت سببیت کا ثبوت محل کا تقاضہ کرتا ہے پس اس تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط الاعتبار ہوگئے اور جب دونوں ساقط ہوگئے تو محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی اور جب محل کے موجود ہونے کی شرط نہیں ہے تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی اور جب تعلیق باقی ہے تو شرط یعنی نکاح کے موجود ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔ پس امام زفرؒ کا مسئلہ مذکورہ کو ان نکحتک فانت طالق پر قیاس کرنا قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَدَلَالَةُ كَوْنِهِ عِلَّةً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ الْمُشْتَرِيْ بِزَوَائِدِهٖ۔

ترجمہ اور بہرحال علت سو یہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجوبِ حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے۔ اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ جیسے ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ استطاعت ہے پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم موخر ہوگیا جیسا کہ بیع موقوف بیع بشرط الخیار میں تو بیع علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کی وجہ سے حکم اولِ امر ہی سے واجب ہوگا حتی کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح متعلقاتِ احکامِ مشروعہ کی دوسری قسم علت ہے۔ لغت میں علت اس عارض کا نام ہے جس کی وجہ سے محل کا وصف متغیر ہو جائے جیسے مرض کہ اس کی وجہ سے محل قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو علیل کہا جاتا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ لغت میں علت وہ ہے جو کسی امر میں مؤثر ہو خواہ ذاتاً خواہ صفۃً خواہ فعل میں مؤثر ہو خواہ ترکِ فعل میں مؤثر ہو۔ اور شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کی طرف ابتداءً ہی وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہو۔ فاضل مصنف نے وجوبِ حکم کی قید سے شرط کو خارج کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجوبِ حکم منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ وجودِ شرط کے وقت وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداءً یعنی بلا واسطہ کی قید لگا کر سبب، علامت اور علت العلت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان امورِ ثلثہ کی وجہ سے حکم کا ثبوت بلا واسطہ نہیں ہوتا ہے بلکہ علامت کی طرف تو وجوبِ حکم منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علت العلت کی طرف وجوبِ حکم منسوب تو ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ علت کے واسطے سے بقول صاحب نور الانوار علت کی سات قسمیں ہیں:۔

(۱) اسم معنیٰ اور حکم تینوں اعتبار سے علت ہو۔ (۲) اسم کے اعتبار سے علت ہو معنیٰ اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ (۳) معنیٰ کے اعتبار سے علت ہو اسم اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۴) حکم کے اعتبار سے علت ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت نہ ہو (۵) اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہو اور حکم کے اعتبار سے نہ ہو (۶) اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ ہو (۷) معنیٰ اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور اسم کے اعتبار سے نہ ہو۔ ان اقسام کو اس طرح سمجھئے کہ علت کی حقیقت میں تین امور ملحوظ ہوتے ہیں (۱) علت کو شریعت میں حکم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو (۲) اس حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو (۳) حکم وجودِ علت کے ساتھ متصلاً ثابت ہو جاتا ہو یعنی جوں ہی علت پائی جائے بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے امرِ اول کے اعتبار سے اسماً علت کہا جائیگا اور ثانی کے اعتبار سے معنیً علت ہوگی اور ثالث کے اعتبار سے حکماً علت ہوگی پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں امور جمع ہو جائیں تو وہ علتِ کاملہ تامہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے بعض موجود ہوں اور بعض موجود نہ ہوں تو وہ علتِ ناقصہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے کوئی امر موجود نہ ہو تو وہ علت نہ ہوگی۔ انھیں امورِ ثلثہ کے اعتبار سے مذکورہ سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ علت کاملہ کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بیع شرعاً ملک کی علت ہے۔ بیع اسماً تو اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوتِ ملک کے لئے موضوع ہے اور ثبوتِ ملک اسی بیع کی طرف منسوب ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح حلت کے لئے اور قتل قصاص کے لئے علتِ تامہ ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حقیقی علت یعنی علت کاملہ کا حکم پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت کاملہ اور حکم دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرت کا فعل کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم حنفیوں کے نزدیک علتِ شرعیہ اور حکم کا مقترن ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

فاذا تراخی الحکم الخ سے علت ناقصہ کے اقسام کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہوگیا جیسے بیع موقوف مثلاً بلا اجازت بیچنا اور بیع بشرط الخیار میں ثبوت ملک اجازت ملنے تک اور خیار ساقط ہونے تک موخر ہوجاتا ہے تو یہ بیع اسماً اور معناً تو علت ہوگی لیکن حکماً علت نہ ہوگی۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک کے لیے موضوع ہے اور ثبوت ملک اسی کی طرف مضاف ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں کہ بیع موقوف میں حکم یعنی ثبوتِ ملک مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے اور بیع بشرط الخیار میں خیار ساقط کرنے تک حکم موخر ہوجاتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ دونوں بیوع میں سے ہر ایک بیع علت ہے اور سبب نہیں ہے یہ ہے کہ مانع حکم یعنی بیع موقوف میں حق مالک اور بیع بشرط الخیار میں خیار جب مالک کے اجازت دینے سے اور خیار ساقط کرنے سے زائل ہوگیا تو حکم اس بیع کی وجہ سے اول امر سے ہی ثابت ہوگا یعنی جب ایجاب وقبول ہوا تھا اسی وقت سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی حتی کہ ایجاب وقبول کے بعد اور مانع زائل ہونے سے پہلے اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہوگیا مثلاً مبیع گابھن جانور ہے اس نے بچہ دیدیا یا اس درمیان میں دودھ دیا تو مشتری مبیع اور اس کے زوائد سب کا مستحق ہوگا یعنی جانور بھی مشتری کا ہوگا اور بچہ اور دودھ بھی اسی کا ہوگا۔ الغرض حکم یعنی ملک کا شروع ہی سے بیع کیطرف منسوب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیع بھی علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ بیع اگر ثبوتِ ملک کا سبب ہوتی تو زوالِ مانع کے بعد ملک شروع سے ثابت نہ ہوتی اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

وَكَذٰلِكَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًا لَا حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهُ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدُ حُكْمُهُ وَكَذٰلِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا لٰكِنَّهُ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ

ترجمہ اور اسی طرح عقد اجارہ اسماً اور معناً علت ہے حکماً نہیں۔ اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں اضافت کے معنی ہیں حتی کہ عقدِ اجارہ کا حکم منسوب نہ ہوگا اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو اسماً اور معنیً علت ہوگا نہ کہ حکماً لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اسماً اور معناً علت ہے، حکماً علت نہیں ہے اسی طرح عقداجارہ اسماً اور معناً علت ہے حکماً علت نہیں ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اسباب کے مشابہ نہیں ہیں اور عقدِ اجارہ اسباب کے مشابہ ہے۔ عقد اجارہ

اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے شرعًا وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملکِ منفعت اسی کیطرف منسوب ہے اور معنًا اسلئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم یعنی ملکِ منفعت میں مؤثر ہے اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی ملک منفعت کا فی الفور تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدتِ اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا ہے۔ عقد اجارہ چونکہ اسمًا اور معنًا دونوں اعتبار سے علت ہے اسلئے منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی اجرت کا ادا کرنا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ موجود ہے لیکن چونکہ عقد اجارہ حکمًا علت نہیں ہے اسلئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ عقد اجارہ اسباب کے مشابہ کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ علت مشابہ بالسبب اور غیر مشابہ بالسبب کا دار و مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یا نہیں اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب ہے یا نہیں۔ اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود نہ ہو اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت غیر مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کہ ان کے درمیان اور ان کے حکم یعنی ملک کے درمیان کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو بلکہ حکم علت یعنی وجودِ بیع کی طرف منسوب ہے حتی کہ مشتری وقتِ عقد ہی سے بیع اور اس کے زوائد کا مالک ہوگا۔ اور اگر علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب نہ ہو تو یہ علت مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ عقد اجارہ ہے کہ اس کے اور اس کے حکم یعنی ملک منفعت کے درمیان ایک زمانہ ہے اور حکم عقد اجارہ کے وقت کیطرف منسوب نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ کی طرف منسوب ہے مثلاً ایک شخص نے ماہ رجب میں اپنا مکان اجارہ پر دیتے ہوئے کہا "آجرتک ہذہ الدار من غرۃ شعبان" تو یہ اجارہ وقتِ تکلم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ شعبان سے ثابت ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو اسمًا اور معنًی علت ہوگا نہ کہ حکمًا لیکن اسباب کے مشابہ ہوگا جیسے "انتِ طالق غدًا" کہ یہ اسمًا علت ہے کیونکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے موضوع ہے اور وقوع طلاق اسی کی طرف منسوب ہے اور معنًی علت ہے کیونکہ یہ کلام وقوع طلاق یعنی حکم کے اندر مؤثر ہے اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم فی الفور متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ غدًا تک مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ اسلئے ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان زمانہ ہے اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب نہیں ہے چنانچہ حکم طلاق وقتِ تکلم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ غد سے ثابت ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَمَعْنًى بِكَوْنِهٖ مُؤَثِّرًا فِيْ حُكْمِهٖ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهٗ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهٗ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهٖ وَاِلٰى مَا هُوَ شَبِيْهٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهٖ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ

هٰذِهِ الشُّبْهَةُ غَالِبًا لِأَنَّ النِّصَابَ أَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِيْ أَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا أَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ أَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْأَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهُ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ.

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے کیونکہ نصاب زکوٰۃ زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور معنیً علت ہے اسلئے کہ نصاب، وجوب زکوٰۃ کے حکم میں مؤثر ہے کیونکہ غنا، ہمدردی کو واجب کرتا ہے لیکن اس کو صفتِ نمار کے ساتھ علت قرار دیدیا گیا پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بذاتہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نمار وصف ہے اور اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ اول سال میں قطعی طور پر ظاہر نہ ہوگا۔ برخلاف ان بیوع کے جن کو ہم ذکر کرچکے ہیں اور جب نصاب علل کے ساتھ مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیرِ شرع کے اعتبار سے وجوبِ زکوٰۃ ابتدا رہی سے ثابت ہوگا۔ حتی کہ تعجیل صحیح ہے لیکن یہ حول کے بعد زکوٰۃ ہوجائیگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جسطرح عقد اجارہ اور بیع مضاف اور ہروہ ایجاب جو وقت کیطرف منسوب ہو اسمًا اور معنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکمًا اور یہ علت اسباب کے مشابہ ہے اسی طرح سال کے شروع میں یعنی حولانِ حول سے پہلے نصاب زکوٰۃ اسمًا اور معنًا علت ہے اور حکمًا علت نہیں ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ ہے۔ نصاب زکوٰۃ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ نصاب شرعًا وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ نصاب کیطرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اسلئے علت ہے کہ نصاب، حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے کیونکہ غنا (مالداری) فقرار پر احسان کا باعث ہے اور بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے غنار حاصل ہوتا ہے لہذا نصاب، فقرار پر اس احسان کا موجب ہوگا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں متحقق ہوتا ہے۔ الحاصل نصاب وجوبِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے۔ اور نصاب حکمًا علت اس لئے نہیں ہے کہ نصاب کو مطلقًا علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ صفت نمار کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے یعنی نصاب میں اگر وصف نمار ہوگا تو نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی علت بنیگا ورنہ نہیں۔ اور اس وصف نمار کا قائم مقام حولان حول ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "لا زکوٰۃ فی مالٍ حتی یحول علیہ الحول" اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قصر کے سلسلے میں سفر کو مشقت کے قائم مقام کردیا گیا ہے۔ الحاصل نصاب وصفِ نمار کے ساتھ علت ہے اور وصف نمار کے قائم مقام حولان حول ہے لہذا نصاب حولانِ حول کے ساتھ علت کاملہ ہوگا اور جب نصاب حولان حول کے ساتھ علت کاملہ ہے تو زکوٰۃ کا وجوب حولان حول کے بعد ثابت ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نما

یعنی حولان حول تک مؤخر ہوا اور حکم جب علت سے مؤخر ہوتا ہے تو وہ علت حکماً علت نہیں ہوتی ہے لہذا نصاب بھی حکماً علت نہ ہوگا۔ اور نصاب، علت مشابہ بالاسباب اس لئے ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نماء تک مؤخر ہے اور وصف نماء علت حقیقیہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وصف نماء، وصف غیر مستقل ہے اور وصف غیر مستقل علت حقیقیہ نہیں ہوتا۔ الغرض جب نصاب یعنی علت اور اس کے حکم کے درمیان وجود نماء (حولان حول) تک کا زمانہ پایا گیا اور حکم (وجوب زکوٰۃ) وجود علت یعنی نصاب کے موجود ہونے کے وقت کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کہ نصاب موجود ہوتے ہی زکوٰۃ واجب ہوجاتی ہو تو یہ علت اسباب کے مشابہ ہوگی کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ علت مشابہ بالسبب وہ ہی کہلاتی ہے جس کے اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ ہو اور حکم وجودِ علت کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوتا ہو۔ ہاں حکم اگر نماء تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب بغیر مشابہت بالسبب کے علت ہوتا اور اگر نماء حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب محض ہوتا علت نہ ہوتا لیکن جب حکم نماء تک مؤخر بھی ہے اور نماء حقیقی علت بھی نہیں ہے تو نصاب، علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

الا تری انہ الخ سے مصنف نے نصاب کے علت مشابہ بالاسباب ہونے کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں جن کا خلاصہ احقر پہلے ہی بیان کرچکا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت (نصاب) کا حکم (وجوب زکوٰۃ) ایسی چیز کے موجود ہونے تک مؤخر ہے جو چیز علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی ہے یعنی حکم، نماء کے موجود ہونے تک مؤخر ہے۔ چنانچہ جب تک نماء ثابت نہ ہوگا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ بھی ثابت نہ ہوگا اور نماء، علت (نصاب) کی وجہ سے بھی ثابت نہیں ہوا کیونکہ نماء حقیقی (مال زکوٰۃ میں اضافہ) اور نماء حکمی (حولان حول) نفس نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نماء حقیقی عملِ تجارت سے ثابت ہوتا ہے اور نماءِ حکمی باری تعالیٰ کی کاریگری سے ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال حکم جب علت سے مؤخر ہوگیا اور ایسی چیز تک مؤخر ہوگیا جو علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آتی ہے تو علت (نصاب) اور حکم (وجوب زکوٰۃ) کے درمیان ایک امرِ منفصل (نماء) کے ذریعہ فصل ہوگیا اور یہ امرِ منفصل یعنی نماء علتِ مستقلہ بھی نہیں ہے تو نصاب علت مشابہ بالسبب ہوگا کیونکہ نماء اگر علت مستقلہ ہوتی تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہوگا۔

والی ما ہو شبیہ بالعلل سے دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ نماء تک مؤخر ہے اور نماء وصف غیر مستقل ہونے کی وجہ سے علت مستقلہ نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہ ہے اور جب ایسا ہے تو نصاب مشابہ بالسبب ہوگا اسلئے کہ نماء اگر علت مستقلہ اور علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہوجائے گا کہ یہ دونوں وجہیں ایک ہیں صرف انداز بدلا ہوا ہے ورنہ بات ایک ہی ہے۔

ولما کان متراخیا الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاب اور اس کے حکم کے درمیان

جو نماء ہے جب وہ علتِ حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب دو باتوں کے درمیان متردد ہوگیا ایک یہ کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہو دوم یہ کہ وہ سبب مشابہ بالعلت ہو اسلئے کہ نماء اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب، سبب محض ہوتا اور اگر نماء نہ حقیقی علت ہوتا اور نہ علت کے مشابہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علت حقیقیہ ہوتا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نماء حقیقی علت تو نہیں ہے لیکن علت کے مشابہ ضرور ہے۔ پس نماء کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب، علت کے مشابہ ہوگا اور نماء کے مشابہ بالعلت ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا اور جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا گیا اور سبب مشابہ بالعلت کیوں نہیں کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ حکم (وجوب زکوٰۃ) چونکہ وصف غیر مستقل یعنی نماء تک مؤخر ہے اسلئے نصاب علت کے مشابہ ہے کیونکہ اگر نماء وصف مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا مگر چونکہ نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے اسلئے وہ سبب حقیقی نہ ہوگا اور جب سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوگا اور یہ مشابہت، مشابہت بالسبب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے یعنی نصاب علت کے مشابہ ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور سبب کے مشابہ ہے نماء پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے اور نماء وصف اور تابع ہے پس اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا گیا اور سبب مشابہ بالعلت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ نصاب جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہے اس کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ شروع سال میں بطریق قطع واجب نہ ہوگی بلکہ بطریق جواز واجب ہوگی یعنی شروع سال میں زکوٰۃ کا ادا کرنا جائز ہے چنانچہ اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو واجب ادا ہو جائیگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب چونکہ وصف نماء تک مؤخر ہے اسلئے شروع سال میں وصف نماء کے فوت ہونے کی وجہ سے بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ علتِ موصوفہ، بغیر وصف کے عمل نہیں کرتی ہے مگر چونکہ اصل علت یعنی نصاب شروع سال میں موجود ہے اسلئے شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے وجوب زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار ہے کہ یہاں ملک کی علت بیع اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے مگر مالک کا حق اور خیار شرط ثبوت حکم سے مانع ہیں لیکن جب مالک کے اجازت دینے اور خیار ساقط کرنے سے مانع زائل ہو جائے گا تو حکم (ملک) عقد کے وقت سے ہی ثابت ہوگا۔ اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور نصاب کا علت کے مشابہ ہونا یعنی نصاب کا علت ہونا ہی اصل ہے اسلئے تقدیرِ شرع میں زکوٰۃ کا وجوب اصل یعنی ابتداء ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کیطرف منسوب ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کردی گئی تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا کیونکہ اصل علت (نصاب) موجود ہے لیکن یہ ادا کردہ رقم حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ قرار پائے گی کیونکہ شروع سال میں علت کا وصف (نماء) موجود نہیں ہے۔

(فائدہ) امام شافعی رح کے نزدیک نصاب چونکہ حولانِ حول اور وصفِ نماء متحقق ہونے سے پہلے ہی علتِ کاملہ ہے اسلئے وہ نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار نہیں دیتے بلکہ علتِ محض قرار دیتے ہیں اور شروع

ہی سال میں بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحب نصاب کی آسانی کیلئے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولان حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نصاب حولان حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔

وَكَذَالِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلَّا اَنَّ حُكْمَهٗ يَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسماً و معنیً علت ہے مگر اس کا حکم مرض الموت کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا پس اس اعتبار سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوا۔ اور یہ مرض حقیقت میں علت ہے اور یہ مرض نصاب کی بہ نسبت علل کے زیادہ مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیر احکام کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے یعنی جس طرح نصاب اپنے حکم کے لئے اسماً اور معناً علت ہے اور حکماً علت نہیں ہے اسی طرح مرض الموت تغیر احکام کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے اور حکماً علت نہیں ہے۔ تغیر احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ تبرعات کا حق ہوتا ہے لیکن مرض الموت کی وجہ سے اس کے مال کے ساتھ چونکہ وارثین کا حق متعلق ہو جاتا ہے اسلئے ثلث مال سے زیادہ میں اس کے تبرع کا حق باطل ہو جاتا ہے الحاصل مرض الموت سے پہلے انسان کو تصرفات اور تبرعات کا حق تھا اور مرض الموت میں اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرض الموت، تغیر احکام کے لئے علت ہے اسماً تو اسلئے علت ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق اور اباحت سے حجر اور ممانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث مال سے زائد مال میں تصرفات سے روکنے میں مؤثر ہے جیساکہ سعد بن مالک کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے، "تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ" الحدیث۔ تیرا اپنے وارثین کو مالدار بنا کر چھوڑ دینا انکو تنگدست بنا کر چھوڑنے سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ مرض الموت میں تو اس مال میں تصرف کرنے سے باز رہ جس مال کے ساتھ تیرے وارثین کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا مرض کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مرض الموت کا جو حکم ہے یعنی تصرفات سے رکنا وہ فی الحال ثابت نہیں ہے بلکہ اس بات تک مؤخر رہے گا کہ وہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے یعنی اگر اسی مرض میں وہ شخص مرگیا تو یہ حکم ثابت ہوگا

ورنہ نہیں۔ الغرض مرض الموت کا حکم اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور حکم کے مؤخر ہونے کی صورت میں اس کی علت چونکہ حکماً علت نہیں ہوتی اسلئے مرض الموت بھی تصرفات سے رُکنے کے لئے حکماً علت نہ ہوگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حکم اگر کسی چیز تک مؤخر ہو اور وہ چیز خود علت مستقلہ نہ ہو تو اس حکم کی علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے پس یہاں بھی مرض الموت کا حکم (تصرفات سے رکنا) چونکہ وصفِ اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور یہ وصفِ اتصال خود علتِ مستقلہ نہیں ہے اسلئے مرض الموت، علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

"وھو علۃ فی الحقیقۃ" سے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت اسباب کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ علل کے قبیلے سے ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مرض الموت علت حقیقیہ ہے کیونکہ علتِ حقیقیہ وہ ہوتی ہے جو اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو حالانکہ مرض الموت اسماً اور معنیً تو علت ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مرض الموت کو علت کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے بمقابلہ نصاب کے یعنی مرض الموت کا علت ہونا قوی ہے اور نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے اسلئے کہ مرض الموت کا حکم جس چیز (اتصال) تک مؤخر ہے وہ چیز یعنی اتصالِ مرض بالموت اسی مرض کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے برخلاف وصف نماء کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس جب وصف اتصال اس مرض سے ثابت ہوا ہے تو گویا مرض الموت کا حکم امر آخر تک موخر نہ ہوا برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امر آخر یعنی وصف نماء تک مؤخر ہے اسی وجہ سے مرض الموت کا حکم کی علت ہونا نصاب کی بہ نسبت اقوی ہے

وَكَذٰلِكَ شِرَاءُ الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجَبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يُشْبِهُ السَّبَبَ كَالرَّمْيِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی قریبی رشتہ دار کو خریدنا آزادی کی علت ہے لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شراء کے مُوجَبات میں سے ہے اور وہ موجَب ملک ہے پس شراءِ قریب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھینکنا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح نصاب علت مشابہ بالسبب ہے اسی طرح شراء قریب عتق کی علت ہے اور سبب کے مشابہ ہے۔ شراء قریب عتق کی علت تو اسلئے ہے کہ شراء علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" یعنی جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہوگیا۔ پس ملک کے واسطے عتق شراء کی طرف منسوب ہوگا اور شراء ملک کے واسطہ سے عتق کی علت ہوگا اور علت (شراء) اور حکم (عتق) کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شراء کی وجہ سے عتق اس پر موقوف ہے اس لئے شراء علت محض نہ ہوگی بلکہ علت مشابہ

بالسبب ہوگی۔ جیسا کہ رمی (تیر پھینکنا) قتل کی علت ہے لیکن علت کے مشابہ ہے کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل، مرمی الیہ تک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے۔ حتی کہ قصاص محض رمی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ مرمی الیہ میں گھسنے اور اس کو زخمی کر دینے سے واجب ہوتا ہے پس رمی اور قتل کے درمیان چونکہ واسطہ ہے اسلئے رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ بالسبب ہوگی۔ مگر رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ چونکہ رمی ہی کی وجہ سے وجود میں آیا ہے اسلئے رمی کا علت ہونا نصاب کی بہ نسبت زیادہ قوی ہوگا جیسا کہ مرض الموت کا علت ہونا زیادہ قوی ہے۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ بِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ ثَبَتَتْ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ فِي الرِّبٰوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو حکماً علت ہوگا کیونکہ حکم اس آخر کی طرف مضاف ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اول پر راجح ہے آخر کے پاس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور معنیً علت ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے علل کے ساتھ مشابہت ہے حتی کہ ہم نے کہا کہ نساء (ادھار) کی حرمت علت ربا کے دو وصفوں میں سے ایک وصف سے ثابت ہو جائے گی کیونکہ ربا کے اندر نساء فضل اور زیادتی کے مشابہ ہے لہذا یہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف حسامی علت کی سات قسموں میں سے اس قسم کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جو معنیً اور حکماً تو علت ہو لیکن اسماً علت نہ ہو۔ مثال کی تشریح سے پہلے آپ یہ اصول ذہن نشین فرمالیں کہ اگر حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو لیکن ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے پایا گیا اور دوسرا وصف بعد میں پایا گیا تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا گیا ہے وہ حکماً بھی علت ہوگا اور معنیً بھی علت ہوگا لیکن اسماً علت نہ ہوگا اور وصف اول صرف معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں وصفوں کا مجموعہ ایک ساتھ موجود ہو تو وہ مجموعہ اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہوگا۔ مثلاً قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے پس ان دونوں وصفوں میں سے اگر قرابت پہلے اور ملک بعد میں پائی گئی اس طور پر کہ ایک شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو اس صورت میں ملک، عتق کی حکماً بھی علت ہوگی اور معنیً بھی لیکن اسماً علت نہ ہوگی اور قرابت صرف معنیً علت ہوگی اسماً اور حکماً علت نہ ہوگی ملک حکماً تو اسلئے علت ہوگی کہ عتق ملک کے بعد ہی ثابت ہوا ہے یعنی جب مشتری مالک ہوا اسی وقت غلام آزاد ہوگیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ

حکم جس کے بعد فی الفور ثابت ہوگا وہی حکمًا علت ہوگا۔ پس ملک کا حال بھی چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے ملک عتق کی حکمًا علت ہوگی اور ملک معنًی اسلئے علت ہے کہ ملک، عتق کے اندر مؤثر ہے اور مؤثر ہی کا نام معنًی علت ہے لہٰذا ملک معنًی بھی علت ہوگی اور ملک کا اسمًا علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ صرف ملک، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے اور قرابت جو وصف اول ہے وہ معنًی تو اس لئے علت ہے کہ وہ بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی ہم نے قرابت اور ملک دونوں کو مؤثر فرض کیا ہے لہٰذا قرابت جب عتق کے اندر مؤثر ہے تو قرابت بھی عتق کے لئے معنًی علت ہوگی۔ اور قرابت اسمًا علت اسلئے نہیں ہے کہ صرف قرابت، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہے اور حکمًا علت اسلئے نہیں ہے کہ قرابت کے بعد فی الفور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ملک پر موقوف رہتا ہے۔ اور اگر قرابت بعد میں پائی گئی اور ملک پہلے پائی گئی تو اس صورت میں قرابت معنًی اور حکمًا علت ہوگی لیکن اسمًا علت نہ ہوگی اور ملک صرف معنًی علت ہوگی اسمًا اور حکمًا علت نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے مجہول النسب غلام خریدا پھر غلام نے دعوی کیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں اور بیّنہ سے ثابت کر دیا تو یہ قرابت عتق کی حکمًا علت ہوگی کیونکہ عتق کا حکم اس قرابت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ثابت ہوا ہے اور قرابت معنًی بھی علت ہے کیونکہ قرابت بھی حکم (عتق) میں مؤثر ہے لیکن اسمًا علت نہیں ہے اسلئے کہ صرف قرابت عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک کا مجموعہ موضوع ہے اور اس صورت میں ملک صرف معنًی علت ہے اسلئے کہ ملک بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے اور حکمًا علت اس لئے نہیں ہے کہ ملک کے فورًا بعد عتق نہیں پایا گیا بلکہ قرابت ثابت ہونے کے بعد عتق پایا گیا ہے اور اسمًا علت نہ ہونا اس لئے ہے کہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے۔

الحاصل اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر دو مؤثر وصفوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے وجود میں آیا ہو اور دوسرا وصف بعد میں وجود میں آیا ہو تو وصفِ مؤخر حکمًا اور معنًا دونوں اعتبار سے علت ہوگا اور وصف اول صرف معنًا علت ہوگا یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا۔ وصف مؤخر حکمًا تو اسلئے علت ہوگا کہ حکم چونکہ وصفِ مؤخر کے موجود ہونے پر ہی موجود ہوتا ہے اور وصفِ اول کے موجود ہونے پر موجود نہیں ہوتا ہے اس لئے وصفِ مؤخر، وصفِ اول کی بہ نسبت راجح ہوگا اور وصفِ مؤخر کے راجح ہونے کی وجہ سے ہی اس کی طرف حکم منسوب ہوگا اور حکم جس وصف کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ وصف اس حکم کی حکمًا علت ہوتا ہے لہٰذا وصف مؤخر جس کی طرف حکم مضاف ہے وہ اس حکم کی حکمًا علت ہوگا اور وصفِ مؤخر معنًا علت اس لئے ہے کہ حکم کے اندر وصف مؤخر ہی مؤثر ہے اور رہا وصف اول تو وہ معنًا علت ہے کیوں کہ وصف اول بھی حکم کے اندر مؤثر ہے اور علت کے دو رکنوں میں سے ایک رکن ہے۔ بہرحال وصف اول جب علت کے دو ارکان میں سے ایک رکن ہے اور حکم کے اندر مؤثر ہے تو وصف اول بھی علت کے مشابہ ہوگا۔ سبب محض اور حکم کے اندر غیر مؤثر نہ ہوگا اسلئے کہ وصف اول کو اگر بالکل غیر مؤثر قرار دیدیا گیا تو صرف وصف مؤخر کا

علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ علت دونوں کا مجموعہ ہے صرف وصفِ مؤخر علت نہیں ہے۔ اب آپ مذکورہ اصول ذہن میں رکھ کر فاضل مصنف رح کی ذکر کردہ مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حقیقی ربا کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک صاع گندم، دو صاع گندم کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں ربا الفضل (کمی زیادتی) اور ربا النسیئہ (ادھار) دونوں حرام ہوں گے اور قدر و جنس کا مجموعہ ربا کی علت حقیقیہ اور علتِ کاملہ ہوگا یعنی یہ مجموعہ اسما بھی علت ہوگا اسلئے کہ مجموعہ حرمتِ ربا کے لئے موضوع ہے اور حرمت ربا اسی کی طرف منسوب ہے اور معنًا بھی علت ہے اسلئے کہ یہ مجموعہ، حکم یعنی حرمت ربا میں مؤثر ہے اور حکمًا بھی علت ہے کیونکہ اس مجموعہ کے موجود ہوتے ہی حکم یعنی حرمت ربا متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربا النسیئہ کی حرمت ثابت ہو جائے گی اگرچہ ربا الفضل کی حرمت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ اگر ہروی کپڑے کو ہروی کپڑے کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو جنس موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر جو کو گندم کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو قدر (کیلی) موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ربا النسیئہ میں اگرچہ حقیقتًا ربا اور فضل نہیں ہے لیکن شبہۃ الفضل موجود ہے اس طور پر کہ نقد اور ادھار کے تفاوت سے ثمن متفاوت ہو جاتا ہے چنانچہ ثمن اگر نقد ہو تو بالعموم کم ہوتا ہے اور اگر ادھار ہو تو زیادہ ہوتا ہے پس جب ربا النسیئہ حقیقۃً فضل اور ربا نہیں ہے بلکہ شبہۃ الفضل اور شبہۃ الربا ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے حقیقی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ شبہۃ العلت یعنی ان دو وصفوں میں سے ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا اسلئے کہ دونوں وصفوں کا مجموعہ اگر حقیقی علت ہے تو ان دونوں میں سے ایک وصف علت کے مشابہ ہے جس کو شبہۃ العلت کہا گیا ہے پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے حقیقی اور قوی درجہ کی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ربا النسیئہ جو شبہۃ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے شبہۃ العلت اور ضعیف درجہ کی علت یعنی ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا۔

وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَّحُكْمًا لَا مَعْنًى فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ۔

ترجمہ: اور سفر رخصت کی علت ہے اسمًا اور حکمًا نہ کہ معنًی اسلئے کہ مؤثر مشقت ہے لیکن آسانی کے لئے سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شے کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے ان میں سے ایک سبب داعی کو مدعو کے قائمقام کرنا ہے جیسے سفر اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر میں کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا ہے شوہر کے قول ان احببتنی فانت طالق میں اور جیسے طہر میں کہ اسکو اباحت طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے علت کی اس قسم کی مثال ذکر فرمائی ہے جو اسمًا بھی علت ہو اور حکمًا بھی علت ہو لیکن معنًا علت نہ ہو مثلاً سفر، رخصت کی اسمًا بھی علت ہے اور حکمًا بھی۔ اسمًا تو اسلئے ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "القصر رخصۃ السفر" یعنی نماز میں قصر سفر کی رخصت ہے اور حکمًا اسلئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بلاکسی تاخیر کے ثابت ہو جاتی ہے اور معنًا علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ رخصت میں سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے "یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ" بہرحال مؤثر تو مشقت ہے لیکن سبب مشقت یعنی سفر کو بندوں کی آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفر کو علتِ رخصت قرار دیدیا گیا کیونکہ سفر بالعموم مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

اس مثال کے ذیل میں چونکہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کا ذکر آگیا ہے اس لئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا جائے جیسے سفر اور مرض میں ہے کہ سفر مشقت کا سبب داعی ہے اور اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح مرض ہے کہ مرض، تلف اور ازدیاد مرض کا سبب داعی ہے یعنی مرض کی وجہ سے مریض آدمی مر بھی سکتا ہے اور اس کے مرض میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے مگر یہ دونوں باتیں امور باطنہ میں سے ہیں اس لئے ان کے اعتبار کو ساقط کر کے نفس مرض کو تلف اور ازدیاد کے قائم مقام قرار دیکر رخصت کا حکم اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ رخصت کی علت مرض ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے شوہر کے قول "ان احببتنی فانت طالق" میں عورت کے محبت کی خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو مجھ سے محبت کریگی تو تو مطلقہ ہے۔ اس نے کہا میں تجھ سے محبت کرتی ہوں پس اس خبر کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے لہذا محبت کی خبر جو دلیل محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر طلاق کا حکم لگا دیا گیا۔ دوسری مثال جیسے طہر جو جماع سے خالی ہو اس کو حاجت طلاق کے قائم مقام ٹھہرا کر اس طہر میں طلاق کو مباح کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود امر ممنوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر حقوق نکاح ادا

کرنے سے عاجز ہو جائے تو ضرورتاً اس کی اجازت ہے مگر یہ ضرورت چونکہ امر باطن ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے اس لئے اس کی دلیل کو (یعنی ایسا زمانہ جس میں عورت کی طرف مرد کی رغبت ہوتی ہے اور وہ زمانہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو) آسانی کے لئے حاجت اور ضرورت کے قائم مقام قرار دیکر حکم، دلیل پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایسے طہر میں جو جماع سے خالی ہو طلاق دینا بلا کسی قباحت کے مشروع ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهُ لَا وُجُوْبًا بِهِ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهِ.

ترجمہ اور بہرحال شرط سو وہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجود کے اعتبار سے حکم منسوب کیا جاتا ہے اس چیز کے موجود ہونے کے وقت۔ اس کی وجہ سے حکم کا وجوب نہ ہوتا ہو پس طلاق جو دخول دار پر معلق ہے وہ دخول دار کے وقت شوہر کے قول "انتِ طالق" کی وجہ سے موجود ہوگی نہ کہ دخولِ دار کی وجہ

تشریح متعلقاتِ احکام کی تیسری قسم شرط ہے، لغت میں شرط علامت کو کہتے ہیں چنانچہ "اشراط الساعۃ" یعنی علاماتِ قیامت اسی سے ماخوذ ہے۔ اور اصطلاحِ شرع میں شرط وہ ہے جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو وجوبِ حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ مصنف نے "عما یضاف الیہ الحکم" کی قید کے ذریعہ سبب اور علامت سے احتراز کیا ہے، کیونکہ ان دونوں کی طرف حکم نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوباً اور "لا وجوباً" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کیطرف اگرچہ وجودِ حکم منسوب نہیں ہوتا ہے لیکن وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے۔ بہرحال شرط وہ ہے جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو یعنی جب شرط موجود ہو تو حکم موجود ہو اور اس کی طرف وجوبِ حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ بقول صاحب نورالانوار اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرط محض (۲) ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو (۴) مجازاً شرط ہو یعنی اسماً اور معناً شرط ہو لیکن حکماً شرط نہ ہو (۵) ایسی شرط جو علامت کے مشابہ ہو۔ شرطِ محض کا مطلب یہ ہے کہ حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق"۔ اس مثال میں طلاق کا وجود دخول دار کی طرف منسوب ہے یعنی جب دخول دار موجود ہوگا تو طلاق موجود اور واقع ہوگی اور طلاق کا وجوب دخولِ دار کیطرف منسوب نہیں ہے یعنی طلاق، دخول دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے واجب اور ثابت ہوئی ہے۔ بہرحال دخولِ دار کی طرف جب وجودِ طلاق منسوب ہے اور وجوب منسوب نہیں ہے تو دخولِ دار طلاق کے لئے شرط ہوگا سبب یا علت یا علامت نہ ہوگا۔

وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيْقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مُسْكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهٗ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيْهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلُحْ اَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ وَاِذَا لَمْ يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَاهُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ مِنَ الْوُجُوْدِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ جَمِيْعًا۔

ترجمہ: اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ حقیقت میں شرط ہے کیونکہ ثقل سقوط کی علت ہے اور مشی سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے لہذا کھودنا مانع کو دور کرنا ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے۔ اور مشی (چلنا) بلا شبہ مباح ہے لہذا وہ ثقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور جب وہ چیز جو علت ہے شرط کے معارض نہیں ہے اور شرط علل کے مشابہ ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو جان اور مال دونوں کے ضمان میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے شرط کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے یعنی ایسی شرط جو علت کے قائمقام اور علت کے حکم میں ہو یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہو جیسے غیر مملوکہ راستہ میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر کر مر گیا تو یہ کھودنے والا دیت کا ضامن ہوگا یعنی اس پر ضمان دیت واجب ہوگا اسلئے کہ کنواں کھودنا گرنے کی شرط ہے اور گرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سببِ محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا بوجھ گر کر مرنے کی علت ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش طبعًا نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ پس کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کا دور ہو جانا شرط کے قبیل سے ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بقول آپ کے گرنے والے کے مرنے اور ہلاک ہونے کی علت اس کا ثقل اور بوجھ ہے اور کنواں کھودنا اس کی شرط ہے لہذا حکم یعنی.... ہلاک ہو جانا ثقل کی طرف منسوب ہونا چاہئے کھودنے کی طرف منسوب نہ ہونا چاہئے اور اس پر ضمانِ دیت واجب نہ ہونا چاہئے حالانکہ ضمان دیت مرتکبِ شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی واجب ہوتا ہے۔

ولکن العلۃ لیست بصالحۃ الخ سے اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت یعنی ثقل اس

بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان عدوان ہے لہذا ایسی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا جس چیز میں عدوان اور تعدی نہ ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت (ثقل) حکم (وجوب ضمان کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب علت غیر صالح ہو تو اس کی طرف حکم کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بہرحال یہاں ضمانِ دیت کا حکم علت کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ پھر سوال ہوگا کہ چلئے یہ بات تسلیم ہے کہ علت، اضافتِ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن جب سبب یعنی مشی (چلنا) موجود ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہونا چاہیئے۔ کیونکہ سبب شرط کی بہ نسبت علت سے زیادہ قریب ہے لہذا علت کیطرف نسبت متعذر ہونے کے بعد سبب یعنی مشی کیطرف نسبت ہونی چاہیئے تھی اور ضمانِ دیت کا وجوب ماشی پر ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مرتکب شرط پر۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مشی ایک مباح چیز ہے اور اس کے مباح ہونے میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور ضمان دیت ضمانِ جنایت ہے یعنی دیت واجب کی جاتی ہے جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور مشی میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا مشی بھی اس بات کی صالح نہ ہوگی کہ اس کی طرف ضمانِ دیت کا حکم منسوب کیا جائے۔ الغرض حکم جب نہ علت کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ سبب کی طرف تو وہ لامحالہ شرط کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جب علت شرط کے معارض نہیں ہے اس طور پر کہ علت اضافتِ حکم کی صالح نہیں ہے اور شرط صالح ہے اور شرط ایک گونہ علت کے مشابہ بھی ہے اس طور پر کہ وجودِ حکم جس طرح علت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح شرط کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ بہرحال جب علت، شرط کے معارض بھی نہیں ہے اور شرط، علت کے مشابہ بھی ہے تو شرط کو جان و مال کے ضمان کے سلسلہ میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی جان و مال کا ضمان واجب ہوگا۔ یعنی اگر کنوئیں میں گر کر کوئی مرگیا تو اس کی دیت واجب ہوگی اور اگر کوئی دوسری چیز گر کر تلف ہوگئی تو اس کا ضمان بالمال واجب ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اس مرتکبِ شرط پر صرف ضمانِ محل واجب ہوگا یعنی گر کر مرنے کی صورت میں دیت واجب ہوگی اور فعلِ قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتکب شرط مرتکب قتل نہیں ہے۔ اسی طرح گر کر مرنے والا اگر اس کا مورث تھا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی اس وقت ہوتی ہے جب وارث اپنے مورث کے قتل کا مرتکب ہوا ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مشکیزہ کاٹ دیا اور اس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام ٹھہرا کر حکم ضمان شرط کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِىْ حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ

ترجمہ اور جب علت صالح حکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط اور یمین کے گواہوں نے جب حکم قاضی کے بعد رجوع کرلیا تو ضمان یمین کے گواہوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ وہی علت کے گواہ ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے یعنی علت کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہو تو اس صورت میں شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور حکم شرط کیطرف منسوب نہ ہوگا بلکہ علت کی طرف منسوب ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں دو آدمیوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا ہے اور یوں کہا ہے "ان دخلتِ الدار فانت طالق"۔ یہ دونوں گواہ یمین کے گواہ کہلائیں گے کیونکہ تعلیق یمین بغیر اللہ ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے پھر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ شرط پائی گئی یعنی خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوگئی یہ دونوں گواہ شرط کے گواہ کہلائیں گے۔ پس قاضی نے طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کردیا اور شوہر پر مہر واجب کردیا۔ شوہر کے مہر ادا کرنے کے بعد شہودِ شرط اور شہودِ یمین دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو مہر کا ضمان صرف شہودِ یمین پر واجب ہوگا۔ شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ یمین وقوعِ طلاق اور لزومِ مہر کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ ضمانِ مہر کے حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ لہٰذا ضمانِ مہر کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی ضمانِ مہر شہودِ یمین پر واجب ہوگا اور شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُوْدِ التَّخْيِيْرِ وَالْاِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُوْا فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِأَنَّهٗ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ۔

ترجمہ اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہوجائیں تو سبب کا حکم ساقط ہوجائے گا جیسے تخییر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہوجائیں۔ پھر حکم کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ اختیار علت ہے اور تخییر سبب ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح شرط اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں شرط ساقط ہوجاتی ہے اور حکم علت کیطرف منسوب ہوتا ہے بشرطیکہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہو اسی طرح علت اور سبب کے جمع ہونے کی صورت میں سبب ساقط الاعتبار ہوجائے گا اور حکم علت کی طرف منسوب ہوگا بشرطیکہ علت اس کی صالح ہو۔ مثلاً تخییر اور اختیار کے گواہ طلاق میں جمع ہوگئے یا عتاق میں پھر قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی

کہ شاہد نے اپنی بیوی کو قبل الدخول طلاق کا اختیار دیا ہے اور یوں کہا ہے "اِختاری نفسکِ" یہ کلام تخییر ہے اور طلاق کا سبب ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ عورت نے اسی مجلس میں اپنے آپ کو اختیار کرلیا ہے اور یوں کہا ہے "اخترت نفسی" یہ کلام اختیار ہے اور طلاق کی علت ہے۔ پھر قاضی نے طلاق کا فیصلہ کیا اور نصفِ مہر شوہر پر واجب کر دیا۔ حتیٰ کہ نصف مہر شوہر نے ادا بھی کر دیا پس اب اس کے بعد اگر دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو نصفِ مہر کا ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا کیوں کہ اختیار (عورت کا اخترتُ نفسی کہنا) علت ہے اور تخییر سبب ہے۔ اختیار علت اس لئے ہے کہ اختیار ہی کی وجہ سے شوہر پر مہر کا لزوم اور وجوب ثابت ہوا ہے اور تخییر سبب اس لئے ہے کہ تخییر، حکم یعنی وقوعِ طلاق اور لزومِ مہر تک مفضی ہے۔ پس یہاں علت چونکہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے اس لئے حکم علت کی طرف منسوب ہوگا سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ضمانِ مہر مرتکب علت یعنی شہودِ اختیار پر واجب ہوگا نہ کہ شہودِ تخییر پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنے غلام کو عتاق کا اختیار دیا ہے اور "انت حران شئت" کہا ہے۔ اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ غلام نے اسی مجلس میں اختیار کرلیا ہے اور "قد شئتُ" کہا ہے پھر قاضی نے غلام آزاد ہونے کا فیصلہ دیدیا۔ اس کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا۔ تو غلام کی قیمت کا ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا شہودِ تخییر پر نہیں۔ یعنی ان پر ضمان واجب ہوگا جنھوں نے یہ گواہی دی ہے کہ غلام نے اسی مجلس میں "قد شئتُ" کہا ہے کیونکہ علت کے مرتکب یہی گواہ ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ اِنَّهٗ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَّةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِاَنَّهٗ صَاحِبُ عِلَّةٍ

ترجمہ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ حافر اس چیز سے استدلال کرتا ہے جو اصل ہے اور اصل، علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونے کا منکر ہے۔ برخلاف اس کے جب جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ علتِ صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوگیا اور حافر (کنواں کھودنے والے) نے کہا کہ مرنیوالا عمدًا اس کنویں میں گر کر مرا ہے اور ولی نے کہا کہ وہ بلا قصد

گرا ہے تو اس صورت میں استحسانًا حافر کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ حافر کا قول اصل کے موافق ہے اور وہ اصل سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ علت اس بات کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو اور رہا شرط کا علت کا خلیفہ اور قائم مقام ہونا تو وہ خلافِ اصل ہے اور حافر اس کا منکر ہے بہرحال جب حافر نے دعویٰ کیا کہ وہ عمدًا گرا ہے تو اس نے اصل سے استدلال کیا اور خلافِ اصل یعنی شرط کے خلیفہ ہونیکا انکار کیلہے اور ولی نے خلافِ اصل سے استدلال کیا اور ایسی صورتوں میں اسی کا قول معتبر ہوتا ہے جو اصل سے استدلال کرے لہذا یہاں استحسانًا (خلاف قیاس) حافر کا قول معتبر ہو گا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولی کا قول معتبر ہو کیونکہ ظاہرِ حال اسی کے موافق ہے اسلئے کہ انسان عادتًا جان بوجھ کر اپنے آپ کو کنویں میں نہیں گراتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا گرنا بغیر عمد کے ہوگا اور بغیر عمد کے گرنا ایسی علت ہے جو حکم کا مضاف الیہ اور منسوب الیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا شرط یعنی کھودنے کو علت کے قائم مقام قرار دیکر حکم شرط کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رح کا پہلا قول یہی ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ بلاشبہ یہ بات ظاہر ہے مگر دوسرا ظاہر اس کے اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک بینا آدمی جو اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے وہ بغیر عمد کیسے گریگا لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ عمدًا گرا ہوگا اور عمدًا گرنا ایسی علت ہے جو صالحِ حکم ہے لہذا حکم (ہلاک ہونا) اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط (کھودنے) کو علت کے قائم مقام بناکر اس کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زخم لگایا اور زخمی مرگیا پھر جارح اور مجروح کے ولی کے درمیان اختلاف ہوا حتی کہ جارح نے کہا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرا ہے میرے زخم لگانے سے نہیں مرا ہے اور ولی نے کہا کہ تیرے زخم لگانے سے مرا ہے تو اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ موت کی علت زخم کا لگنا ہے جو جارح سے صادر ہوا ہے اور وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم یعنی موت کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ لہذا ضمانِ دیت جارح پر واجب ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ولی کا قول معتبر ہوگا نہ کہ جارح کا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى اَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لِاَنَّ حَلَّهٗ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلَهٗ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّهٗ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِيْ هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَاَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّهٗ قَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يَمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ اِلَّا اَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْاَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھولدی حتی کہ غلام بھاگ گیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ

شرط اس اباق سے مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو. پھر شرط سبب محض ہے کیونکہ اس پر وہ چیز پیش آتی ہے جو علت ہے بذاتہا قائم ہے. شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک آدمی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا تو چھوڑنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مُسبب قرار دیدیا گیا ہے۔

تشریح یہ مسئلہ بھی سابقہ اصول پر متفرع ہے یعنی اگر علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جا سکتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا شرط اور سبب کی جانب منسوب نہ ہوگا. مثلاً ایک شخص نے حامد کے غلام کی بیڑی کھولدی اور وہ غلام بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا. کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر جب اس کو کھول دیا گیا تو یہ مانع زائل ہوگیا اور زوالِ مانع کا نام ہی شرط ہے لہٰذا بیڑی کھولنا شرط ہوگا لیکن بیڑی کھولنے اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار یعنی غلام کا فعل اباق ہے جو تلف کی علت ہے اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف حکم یعنی تلف منسوب کیا جا سکتا ہے بہر حال جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم یعنی تلف اسی کیطرف منسوب ہوگا اور شرط یعنی بیڑی کھولنے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہے تو صاحبِ شرط یعنی بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن بھی نہ ہوگا. مصنف حسامی کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اسلئے کہ شرط یعنی بیڑی کھولنا اباق جو علتِ تلف ہے اس پر مقدم ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوتی ہے پس چونکہ بیڑی کھولنا علتِ تلف یعنی اباق پر مقدم ہے اسلئے بیڑی کھولنے میں سبب کا حکم ہوگا یعنی بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں۔ پھر مصنف کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا جو درحقیقت شرط ہے اور اس میں سببیت کے معنی ہیں تو یہ سببِ محض ہے یعنی اس میں علت کے معنی موجود نہیں ہیں کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی موجود ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ اباق جو علتِ تلف ہے اور شرط یعنی بیڑی کھولنے پر طاری ہوئی وہ بذاتہا قائم ہے شرط یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اپنے اختیار سے پیدا ہوئی ہے الحاصل بیڑی کھولنے کا شرط ہونا اور اس میں سبب کے معنی کا موجود ہونا اور علت کے معنی کا موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیڑی کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اور علت کے معنی موجود نہیں ہیں اور ایسی شرط جس میں علت کے معنی موجود نہ ہوں اس کی طرف حکم چونکہ منسوب نہیں ہوتا ہے اسلئے بیڑی کھولنے کیطرف حکم منسوب نہ ہوگا اور کھولنے والے پر ضمانِ قیمت واجب نہ ہوگا اور یہ بیڑی کھولنا ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے راستہ میں جانور چھوڑ دیا. وہ جانور پہلے تو دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی کا کوئی سامان تلف کر دیا تو یہ چھوڑنے والا اس سامان کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جانور کے اِدھر اُدھر گھومنے کی وجہ سے اس کے چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا پھر اس جانور نے اپنے اختیار سے دوسری سیر کو جنم دیا مراد یہ ہے کہ یہاں ارسال اور سامان کے تلف ہونے کے درمیان فاعل مختار یعنی جانور کا فعل موجود ہے

اور جانور کا فعل ایسی علت ہے جس کی طرف حکم منسوب کیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سامان کے تلف ہونے کی نسبت ارسال کی طرف نہ ہوگی بلکہ جانور کے فعل کی طرف ہوگی اور جب تلف کی نسبت ارسال کی طرف نہیں ہے تو مرسل پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا یہ خیال رہے کہ اگر جانور کے لئے اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو بلکہ صرف وہی راستہ ہو جس پر اس کو چھوڑا ہے تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرسل سائق کے مرتبہ میں ہوگا اسی طرح اگر جانور ادھر اُدھر نہیں گھوما بلکہ جس طرف اس کو چھوڑا گیا تھا اسی طرف چلتا رہا حتی کہ کوئی سامان تلف کر دیا تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جب تک جانور ارسال کے رخ پر چلتا رہے گا تو مرسل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ سائق پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا۔

"الا ان المرسل" سے ایک وہم کا ازالہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور زوالِ مانع کا نام شرط ہے اور ارسال میں چونکہ کسی مانع کا زائل کرنا نہیں ہے اس لئے وہ شرط نہیں ہوگا بلکہ سبب ہوگا اور جب ایک شرط اور دوسرا سبب ہے تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اس وہم کا ازالہ اس طور پر ہے کہ یہ تشبیہ صرف عدمِ ضمان میں ہے یعنی جس طرح بیڑی کھولنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح مرسل پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مرسل صاحب سبب ہے یعنی مرسل کا ارسال سبب ہے اور اس ارسال اور تلف کے درمیان جانور کا فعل، علت موجود ہے اور علت بھی ایسی جس کی طرف تلف کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور بیڑی کا کھولنے والا صاحبِ شرط ہے جس کو مسبب قرار دیدیا گیا یعنی بیڑی کھولنا شرط ہے مگر اس میں سبب کے معنی موجود ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اس شرط فیہ معنی السبب اور تلف کے درمیان فاعلِ مختار یعنی غلام کا فعل اباق ایسی علت ہے جس کی طرف تلف کی نسبت کی جا سکتی ہے اور یہ بات بھی آپ کو معلوم ہے کہ علتِ صالحہ کی موجودگی میں حکم نہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اور نہ سبب کی طرف بلکہ علتِ صالحہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ضمان نہ بیڑی کھولنے والے پر واجب ہوگا اور نہ مرسل پر واجب ہوگا الحاصل عدمِ وجوبِ ضمان میں دونوں برابر ہیں اگرچہ ایک شرط اور ایک سبب ہے۔

قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ وَاَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اَنَّهٗ لَا يَضْمَنُ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلَافِ السُّقُوْطِ فِي الْبِئْرِ لِاَنَّهٗ لَا اخْتِيَارَ لَهٗ فِي السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ هَدَرَ دَمُهٗ

ترجمہ امام ابوحنیفہ اور ابویوسف نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو یہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ پنجرا کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اور اس شرط پر فاعل مختار کا فعل طاری ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا

لہذا تلف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا برخلاف کنوئیں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود کو گرایا تو اس کا خون رائگاں ہوگا۔

تشریح:- مصنف حسامی نے مذکورہ اصول (علت صالحہ کی موجودگی میں حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے) کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو شیخین رحمہ کے نزدیک یہ شخص جس نے دروازہ کھولا ہے اس پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پنجرے کا دروازہ کھولنا شرط ہے کیونکہ دروازے کا کھولنا مانع کا زائل کرنا ہے اور زوال مانع کا نام شرط ہے۔ لہذا دروازہ کھولنا شرط ہوگا۔ مگر چونکہ یہ شرط علت یعنی پرندے کے فعل پر مقدم ہے اس لئے اس شرط میں سبب کے معنی ہونگے کیونکہ شرط اگر مقدم ہوتی ہے تو اس میں سبب کے معنیٰ موجود ہوتے ہیں اور اس شرط پر چونکہ فاعل مختار یعنی پرندے کا فعل طاری ہوا ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھلے مگر پرندہ نہ اڑے۔ بہرحال جب یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط میں علت کے معنی بھی موجود نہ ہوں گے بلکہ اس شرط میں صرف سبب کے معنی ہوں گے اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سبب کے معنی تو ہیں لیکن علت کے معنی نہیں ہیں تو تلف یعنی حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اس شرط کا مرتکب یعنی کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنوئیں کے اندر گرنا بھی فاعل مختار کا ایسا فعل ہے جو شرط یعنی کنویں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا ہے لہذا یہاں بھی شرط یعنی کنواں کھودنے میں علت کے معنیٰ موجود نہ ہوں گے اور جب علت کے معنی موجود نہیں ہیں تو کنواں کھودنے والے پر بھی ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہئے تھا۔

"بخلاف السقوط" سے اسی کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ گرنے والا ہے تو فاعل مختار لیکن گرنے میں اس کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار معلوم ہو جائے یعنی یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے آپ کو گرایا ہے تو کھودنے والے پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا خون بیکار جائے گا۔

حضرت امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ پرندہ کا فعل فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ فاعل غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ شرط ایسی ہوگی جس میں علت کے معنی موجود ہونگے اور جب اس شرط میں علت کے معنیٰ موجود ہیں تو تلف کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ دروازہ کھولنے والا قیمت کا ضامن ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذٰلِكَ مِثْلُ الْإِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَإِنَّهٗ إِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَأَمَّا أَنْ

يُوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ

ترجمہ اور بہر حال علامت سو وہ ہے جو حکم کے وجود کو پہنچوا دے۔ بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود اور وجوب متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ جیسے باب زنا میں احصان ہے اسلئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کا معرّف ہوگا بہر حال زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا انعقاد علت بنکر وجودِ احصان پر موقوف رہے تو وہ ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہودِ احصان جبکہ رجوع کرلیں تو کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔

تشریح متعلقاتِ احکام کی چوتھی قسم علامت ہے لغت میں علامت نشان کو کہتے ہیں جیسے راستہ میں کلومیٹر کا نشان مسافت کی مقدار کے لئے علامت ہے اور مسجد کا مینارہ مسجد کی علامت ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں علامت وہ ہے جو حکم کے وجود کو بتلادے اور اس کی پہچان کرادے اس طور پر کہ اس کے ساتھ نہ تو وجوبِ حکم متعلق ہو اور نہ وجودِ حکم متعلق ہو۔

مصنف رہ نے تعریف کو جامع مانع کرنے کے لئے یعرف الوجود کی قید کے ذریعہ سبب سے احتراز کیا ہے کیونکہ سبب معرّفِ حکم نہیں ہوتا بلکہ مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور "من غیر ان یتعلق بہ وجوب" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور "لا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز مقصود ہے کیونکہ شرط کے ساتھ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے۔ بہر حال علامت وجود حکم کی پہچان کراتی ہے نہ اس کے ساتھ وجوبِ حکم متعلق ہوتا ہے اور نہ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ ایک رکن سے دوسرے رکن کیطرف منتقل ہونے کی علامت ہیں۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ علامت جس کو مجازاً شرط کہدیا جاتا ہے اس کی مثال زنا کے باب میں احصان ہے یعنی احصان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ جب احصان ثابت ہو جائے گا تو احصان حکم زنا یعنی رجم کے لئے معرّف ہوگا اور یہ بتلائے گا کہ یہ زانی رجم کا مستحق ہے۔ اور اس کی دلیل کہ احصان علامت ہے شرط نہیں ہے یہ ہے کہ اگر احصان حقیقۃً شرط ہو تو زنا موجود ہونے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہیگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر احصان زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس کے موجود ہونے سے رجم ثابت نہیں ہوتا۔ پس اگر احصان حقیقۃً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ اس صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصان رجم کی علت نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احصان چونکہ مفضی الی الحکم نہیں ہے اس لئے احصان سبب بھی نہ ہوگا اور چونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے اس لئے احصان علت بھی نہ ہوگا اور جب احصان نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط تو لامحالہ علامت ہوگا۔ یہ ہی

وجہ ہے کہ اگر شہودِ احصان نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ کسی بھی حال میں دیتِ مرجوم کے ضامن نہ ہونگے۔ یعنی چار آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محصن ہے پھر اس کو رجم کردیا گیا۔ اس کے بعد احصان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا ضمان واجب نہ ہوگا انھوں نے خواہ شہودِ زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو خواہ تنہا، قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو خواہ بعد میں کیونکہ شہودِ احصان شہودِ علامت ہیں اور علامت کے ساتھ نہ وجوبِ حکم متعلق ہوتا ہے نہ وجودِ حکم۔ اور جب ایسا ہے تو حکم (رجم) احصان کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب رجم علامت یعنی احصان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہودِ احصان اس سے بَری ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ امام زفرؒ چونکہ احصان کو حقیقی شرط قرار دیتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک رجم، احصان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ احصان شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں لہذا حکم یعنی رجم اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر تسلیم بھی کرلیں کہ احصان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا خیال ہے تو بھی شہودِ احصان پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں رجم کی علت زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی بھی صالح ہے کہ اس کی طرف حکم یعنی رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ علتِ صالحہ کی موجودگی میں شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہذا شرط (احصان) کیطرف حکم منسوب نہ ہوگا بلکہ شہودِ زنا جو شہودِ علت ہیں زانی کا ہلاک ہونا ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں خاص طور سے انھیں پر ضمان واجب ہوگا شہودِ احصان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

(**فوائد**) احصان کہتے ہیں زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاحِ صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو۔ پس مکلف (عاقل، بالغ) ہونا تو تمام احکام شرعیہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اسلئے ہے تاکہ اس پر کامل سزا جاری کی جاسکے۔ پس احصان میں مسلمان ہونا اور نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا یہی دو باتیں ملحوظ ہوں گی جن پر حکم کا دارومدار ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْعَقْلِ اَھُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَلْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَی الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحُهُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِی الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ

وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يُضِيْءُ بِهٖ طَرِيْقٌ يُبْتَدَئُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَبْدَءُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهٖ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِإِيْجَابِهٖ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشُعَاعِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ

ترجمہ یہ فصل عقل کے بیان میں ہے۔ عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ علل موجبہ میں سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کیلئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے (اور) اس چیز کے لئے جسکو وہ برا سمجھے علت محرمہ ہے قطعیت کے ساتھ علل شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے اس بات کو جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ چیز ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو برا سمجھے اور انھوں نے نفس عقل سے خطاب کو متوجہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس شخص کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتا ہو طلب ایمان سے رکنے اور ترک ایمان میں کوئی عذر نہیں ہے وہ شخص خواہ چھوٹا ہو خواہ بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا کہ بغیر سمع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے۔ اور جس شخص نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے اور باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے معتبر ہے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوتا ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پھر قلب اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے تامل عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کر لیتا ہے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کی طرح ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعائیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے اور عقل کافی نہیں ہوتی ہے۔

تشریح جب مصنف رح احکام شرعیہ اور متعلقات احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب اس چیز کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے خطابات شرع ثابت ہوتے ہیں اور وہ چیز جس سے خطابات شرع ثابت ہوتے ہیں عقل ہے چنانچہ لوگوں کا عقل کے بارے میں اختلاف ہے کہ عقل آیا علت موجبہ ہے یا علت موجبہ نہیں ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو مستحسن سمجھتی ہے جیسے صانع کی معرفت اور اس کا شکر ان امور کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علت موجبہ ہے۔ اور جن امور کو عقل برا سمجھتی ہے جیسے صانع سے ناواقف رہنا ان امور کے لئے علت محرمہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں جن کا عقل

ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری، عذاب قبر اور میزان وغیرہ احوالِ آخرت ۔ یا عقل ان کو قبیح تصور کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ معاصی کو اللہ کی مخلوق نہیں مانتے ہیں کیونکہ عقل کے نزدیک معاصی کی نسبت اللہ کی طرف قبیح ہے ۔ الغرض جن امور کو عقل برا سمجھے یا ان کا ادراک نہ کر سکے اگر چہ وہ امور دلیل شرعی سے ثابت ہوں معتزلہ ان کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں اور وہ تمام خطاباتِ شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عقل ہی اصل بنفسہ ہے اور رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عاقل ہونے کے بعد جو طلب حق سے رک جائے اور طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائیگا ۔ وہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ ہو یا بڑا ہو اگر چہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یعنی کم سن بچہ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان کا مکلف ہے ۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ بغیر دلیل سمعی اور بغیر ورودِ شرع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے یعنی اشیاء کا حُسن اور ان کا قبح پہچاننے میں اور کسی شے کو واجب کرنے یا حرام کرنے میں بغیر ورودِ شرع کے عقل کو کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے خالی رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدہ کے ساتھ مرگیا ہو تو معذور ہوگا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اہل جنت میں سے ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ۔" وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا "، اس آیت میں بعثتِ نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور جب عذاب منتفی ہوگیا تو کفر کا حکم منتفی ہوگیا یعنی بعثت سے پہلے اور دعوت اسلام سے پہلے اس کا کفر اور شرک معتبر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو جو مشرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہونچی قتل کردیا تو اشاعرہ کے نزدیک مسلمان قاتل اس کے خون کا ضامن ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک اس کا شرک کوئی جرم نہیں ہے ۔

الحاصل معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے اس کا وہ انکار کردیتے ہیں ۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو ہدر اور بیکار قرار دیتے ہیں اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کرتے ہیں ۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل نہ تو بذات خود موجب ہے اور نہ محرِّم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے ۔ چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ورودِ شرع کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا ۔ فقہاء ایسے احکام کو امر تعبدی کہتے ہیں ۔ اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے اسلئے کہ اہلیتِ خطاب ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے ۔ پس یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اور اس قول میں اعتدال ہے اسی کے قائل ماتریدیہ اور محققین احناف ہیں ۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کیا چیز ہے ۔ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جسکی بدولت انسان بتوفیق الٰہی اپنے مطلوب کو حاصل کرلیتا ہے ۔ عقل کا دائرۂ کار بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی ابتداء وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہوجاتا ہے ۔ یعنی حواس کے ادراک کا منتہیٰ عقل کے ادراک کی ابتداء ہے

اور عالم باطن میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے عالم ظاہر میں سورج کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو منور کرتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلے سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہوجاتی ہے الغرض تامل عقل کے بعد قلب کے لئے مطلوب کا حصول اللہ کی توفیق سے ہے بطریق ایجاب نہیں ہے یعنی عقل اگرچہ ادراک کا آلہ ہے لیکن وہ بغیر توفیق الٰہی کے معرفت کے حصول میں ناکافی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اگرچہ معرفت اور اشیاء کے حسن و قبح کا حصول ہوجاتا ہے لیکن عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے بلکہ ورود شرع کی محتاج ہے۔ چنانچہ بغیر ورود شرع کے محض عقل سے احکام کا تحقق نہیں ہوسکے گا جیساکہ معتزلہ کا خیال فاسد ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْإِيْمَانِ حَتّٰى إِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ إِنَّهٗ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَإِنَّهٗ إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلٰى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوْرًا وَإِذَا أَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَأَمْهَلَهٗ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلٰى نَحْوِ مَا قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي السَّفِيْهِ إِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهٗ مِنْهُ لِأَنَّهٗ قَدِ اسْتَوْفٰى مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزْدَادَ بِهٖ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِيْ هٰذَا الْبَابِ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهٖ فَلَا دَلِيْلَ لَهٗ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَلَا دَلِيْلَ لَهٗ أَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح فَإِنَّهٗ قَالَ فِيْ قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ إِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِأَنَّهٗ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ أَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّمَا يُلْغِيْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَيَكُوْنُ نَاقِضًا مَذْهَبَهٗ وَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً بِنَفْسِهٖ بِحَالٍ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْأَهْلِيَّةِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْ هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے حتی کہ جب مراہقہ سمجھدار ہوجائے اور وہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کرسکے

تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہوگئی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی اور عواقب کو دریافت کرنے کے لئے اسکو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی والا۔ اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ رہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائیگا کیونکہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے پس ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں کسی حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے وہ عقل کے خلاف شریعت کو ممنوع قرار دیتا ہے پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے یہ ہی امام شافعی رہ کا مذہب ہے اسلئے کہ امام شافعی رہ نے ایسی قوم کے بارے میں جنکو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی کہا کہ جب ان کو قتل کر دیا گیا تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے پس ان کے کفر کو عفو قرار دیدیا اور یہ اسلئے ہے کہ وہ شرع میں ایسی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے پس وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کے ذریعہ لغو قرار دیگے تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور عقل نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی۔ پس عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم نے کہا کہ اس سلسلہ میں کلام دو قسموں پر ہے اہلیت اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رہ نے معتزلہ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا "وما بالعقل کفایۃ" یعنی وجوبِ استدلال اور حصول معرفت میں صرف عقل کافی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بغیر ورودِ شرع کے محض عقل کے ذریعہ احکام متحقق ہو جائیں اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ نابالغ عاقل بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے کہ وجوب اور دوسرے احکام خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نابالغ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ غیر مخاطب اور غیر مکلف ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، رُفِعَ القلم عن ثلث عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوہ حتی یعقل (ترمذی، ابوداؤد) تین شخص مرفوع القلم ہیں۔ سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو وجود عقل کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا۔ پس قول صحیح کے مطابق محض عقل صحتِ ایمان کے لئے کافی ہے اور وجوبِ ایمان کے لئے عقل کے ساتھ خطاب شرع کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ اور اشاعرہ چونکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اسلئے انکے نزدیک مذکورہ بچہ کا ایمان معتبر اور صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ صرف شرع کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے غیر مکلف ہونیکی

وجہ سے اس کے حق میں شرع موجود نہیں ہے لہٰذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عقل کافی ہے اس لئے ان کے نزدیک اس بچہ پر ایمان لانا واجب ہوگا اگرچہ اس کے حق میں ورودِ شرع نہیں پایا گیا۔ اسی "ما بالعقل کفایۃ" پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مراہقہ (قریب البلوغ) سمجھدار اور عاقل ہو اور کسی مسلمان کی منکوحہ ہو اور حکماً یہ بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں لیکن یہ مراہقہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو یعنی اس کو معلوم نہ ہو کہ اسلام کیا چیز ہے تو ایسی صورت میں اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اسلئے کہ ردّت نام ہے اسلام سے نکلنے کا اور وہ عدم بلوغ کی وجہ سے اسلام کی مکلف نہیں تھی اور جب وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے تو وہ مسلمان بھی نہ ہوگی اور جب وہ مسلمان نہیں ہے تو اسلام کا وصف بیان نہ کرنے سے مرتدہ کیسے ہو جائے گی اور جب مرتدہ نہیں ہوئی تو وہ مراہقہ اپنے شوہر سے بائنہ بھی نہ ہوگی۔ ہاں اگر وہ بالغہ ہوگئی اور اس کے باوجود اسلام کا وصف بیان کرنے پر قادر نہ ہوئی تو اب چونکہ بلوغ کی وجہ سے اس پر اسلام واجب تھا مگر وہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہوسکی تو وہ مرتدہ ہوگی۔ یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور جب اس کے مرتدہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا تو وہ اپنے مسلمان شوہر سے بائنہ ہوجائے گی کیونکہ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔

"وکذلک نقول" سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو پہاڑوں پر رہنے کی وجہ سے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا چنانچہ اگر اس کو بلوغ کے بعد غور وفکر کا وقت نہ مل سکا اور نہ اس کو دعوتِ اسلام پہنچی بلکہ بالغ ہوتے ہی مرگیا تو یہ شخص معذور ہوگا یعنی ترکِ ایمان کی وجہ سے معذّب فی النار نہ ہوگا۔ پس اگر بالغ ہونے کے بعد یہ شخص ایمان وکفر کو بیان نہ کرسکا اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہوا تو یہ معذور اور غیر معذب ہوگا۔ لیکن اگر یہ شخص بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور وفکر کرکے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زمانِ تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دیکر اس کو معذور نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ترکِ ایمان کی وجہ سے معذّب اور مخلد فی النار ہوگا جیسے حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نابالغ بالغ ہوجائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا لیکن اگر بالغ ہونے والا شخص سفیہ اور خفیف العقل ہو تو باری تعالٰی کے قول فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ کی وجہ سے اس کا مال فوراً اس کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کو اتنی مہلت دی جائے گی کہ وہ مقام رشد کو پہنچ جائے یعنی اس کو اپنے نفع نقصان کا شعور ہوجائے جو بقول حضرت امام صاحبؒ کے پچیس سال ہے یعنی ۲۵ سال کی عمر تک اس کو مہلت دیں گے پھر پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائیگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں بلوغ اور پچیس سال کی درمیان کی مدت کو رشد کے قائم مقام ٹھہرا کر اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جاتا ہے اسی طرح بالغ ہونے کے بعد مدت تامل کو دعوت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر ایمان کو واجب کردیا جائے گا اور ایمان نہ لانے کے سلسلے میں اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو غور وفکر کے لئے اس کو کتنی مدت درکار ہوگی تو اس کے جواب

میں صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تحدید اور تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے اور یہ جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے بھی تین دن کا وقت مقرر کر دیا جائے۔ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے زیرک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں ہی مقصود کو پالیتے ہیں اور بعض ایسے کند ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہوسکتی ہے۔ پس مناسب یہی ہے کہ اس کی تعیین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے وہی غائب و حاضر کو جاننے والے ہیں۔

ثمن جعل العقل سے مصنف رحمہ خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ باب عقل میں ماتریدیہ کا مذہب بین بین ہے اور معتزلہ و اشاعرہ کے مذاہب میں افراط اور تفریط ہے۔ پس معتزلہ جنہوں نے عقل کو علتِ موجبہ اور علت مستقلہ قرار دیا ہے حتی کہ ان کے نزدیک بغیر ورودِ شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں اور عقل کے خلاف اگر شریعت موجود ہو تو وہ اس کا انکار کرتے ہیں ان کے اس مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور اشاعرہ جنہوں نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا ہے اور بالکل اس کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کے مذہب پر بھی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کا مذہب بھی وہی ہے جس کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے کیونکہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل بالغ آدمی کو قتل کیا جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو اس قاتل پر ضمانِ دیت واجب ہوگا اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ ہے باری تعالیٰ کی توحید پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اسلئے اس پر ایمان لانا واجب نہ ہوگا اور جب اس پر ایمان واجب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اس کو قتل کرنے کی اجازت بھی نہ ہوگی لیکن جب اس کے باوجود قتل کیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک دعوت سے پہلے اگرچہ اس کا قتل حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مدت تأمل کے حاصل ہونے کے بعد اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کفر قابلِ معافی نہیں ہوگا۔ پس جب یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر عفو نہیں ہے تو اس کے قاتل پر کوئی ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ بہرحال اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے۔ اشاعرہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر تو اسلئے دلیل نہیں ہے کہ شریعت میں اس بات پر کوئی نص نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے اب ظاہر ہے کہ وہ عقل کا لغو ہونا عقل اور اجتہاد سے ثابت کریں گے اور جب عقل کا لغو ہونا عقل سے ثابت کیا تو گویا انھوں نے عقل کا اعتبار کر لیا اور یوں کہا کہ عقل معتبر ہے اور معتبر نہیں ہے اور یہ کھلا ہوا تناقض ہے لہٰذا عقل کو بالکل لغو قرار دینا درست نہ ہوگا اور عقل کے علتِ موجبہ مستقلہ ہونے پر دلیل کا نہ ہونا اسلئے ہے کہ عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے لہٰذا عقل بنفسہ کیسے حجت ہوسکتی ہے۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے۔ چنانچہ اب ہم اہلیت کے سلسلے میں کلام کریں گے مگر یہ کلام دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت دوم وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّةِ

اَلْاَهْلِیَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَهْلِیَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَهْدِ الْمَاضِیْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ یَكُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰی صَلَحَ لِیَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ غَیْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ یَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرَضِهٖ كَمَا یَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ۔

ترجمہ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو وہ ذمہ کے قیام پر مبنی ہے اسلئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور باجماع فقہاء اس کے لئے ذمہ صالحہ ہوتا ہے اس کے لئے اور اس پر وجوب کے واسطے (اور یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے) عہدالست پر بنا کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم" الی آخر الایۃ اور ماں سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہ جزء ہے لہذا اس کے لئے ذمہ کاملہ نہ ہوگا حتیٰ کہ وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق ثابت ہو اور اس پر ثابت نہ ہو اور جب وہ ماں سے جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہوگیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔ لہذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب الحکم (ادار) اور غرض نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوجائے جیسا کہ وجوب محلِ وجوب نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے۔

تشریح انسان کا کسی شے کی اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شے اس سے صادر ہوسکے اور شریعت میں اہلیت اس بات کا نام ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروعہ اس کے لئے اور اس پر واجب کئے جاسکتے ہوں اور یہ صلاحیت ایک امانت ہے جس کو صرف انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "وحملہا الانسان" یہی وجہ ہے کہ احکام کا مکلف انسان ہے دیگر حیوانات مکلف نہیں ہیں۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت ادا۔ اہلیتِ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس

بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوقِ شرعیہ واجب کئے جا سکتے ہیں یعنی وہ شخص ذمہ کے قابل ہو اور اہلیتِ ادار کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل مامور بہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اس کو بجا لانے کے قابل ہو۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ اہلیت وجوب قیام ذمہ پر مبنی ہے۔ یعنی نفسِ وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ ذمہ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر حقوق واجب کئے جائیں۔ اور ذمہ ایسے وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی ایجاب علیہ اور استجاب لہ کا اہل ہوجاتا ہے۔ الغرض اہلیتِ وجوب، قیام ذمہ پر مبنی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام فقہار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اسکے لئے حقوق واجب ہوں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوق واجب ہوں۔

چنانچہ اگر ولی نے اس نومولود بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے ملک ثابت ہوجائے گی اور اسی طرح اس کے لئے وصیت، میراث اور نسب ثابت ہوجاتا ہے اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا۔ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا یہی مطلب ہے پس اگر اس نومولود بچہ کے لئے ذمہ صالحہ ثابت نہ ہوتا تو نہ اس کے لئے کوئی چیز واجب ہوتی اور نہ اس پر کوئی چیز واجب ہوتی۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ ثابت ہوجاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عہدالست پر مبنی ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علیٰ انفسهم الست بربکم قالوا بلیٰ شهدنا" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم میثاق میں تمام اولاد آدم نے اللہ کی ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کیا ہے اور ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار ان تمام شرائع کا اقرار ہے جو ہم پر واجب ہوسکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہوسکتے ہیں پس اسی ذمہ کی وجہ سے انسان نفس وجوب کا اہل ہوا ہے اور اہلیت وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے۔ الحاصل آدمی کے لئے ذمہ کاملہ کا ثبوت ولادت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انفصال اور ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کا جزء ہے چنانچہ آزادی اور حرکت وسکون میں ماں ہی کے تابع ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کاملہ کا ثبوت نہ ہوگا مگر وہ حیات میں منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے لہذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔ بہرحال من وجہ ذمہ چونکہ جنین کے لئے ثابت ہے اسلئے وہ اس بات کی صلاحیت رکھے گا کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوجائیں مثلاً اس کے لئے عتق، میراث، نسب اور وصیت ثابت ہوسکتے ہیں۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے۔ "حتیٰ صلح لیجب لہ الحق" اور چونکہ اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے اس لئے اس پر کوئی حق واجب نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے لئے ولی نے کوئی چیز خریدی تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا۔ "ولم یجب علیہ" سے اسی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور جب جنین ماں سے جدا ہوگیا یعنی ولادت ہوگئی اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہوگیا تو اب وہ اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس کے لئے حق ثابت کیا جائے اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حق واجب کیا جائے۔ لیکن اب سوال

ہوگا کہ جب ولادت کے بعد بچہ کے لئے ذمہ کاملہ حاصل ہوگیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہیئے جو بالغین کا حکم ہے یعنی جزاء اور سزا میں بالغین کی طرح ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفسِ وجوب سے مقصود اور غرض اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بچہ چونکہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اختیار کے ساتھ اس سے ادا کرنا متصور نہ ہوگا اور جب بالاختیار ادا کرنا متصور نہیں ہے تو وجوب کے حکم اور غرض یعنی ادا کے معدوم ہونے سے اس کے حق میں نفس وجوب ہی باطل ہوجائے گا جیسا کہ آزاد کی بیع اور جانور کو آزاد کرنے میں محل کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہوجاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جس کا ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کا ادا کرنا ممکن نہ ہوگا اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا حکم بالغین کا حکم کیسے ہوگا۔

وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ أَهْلًا لِثَوَابِ الْآخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْإِيمَانُ لِمَا كَانَ أَهْلًا لِأَدَائِهِ وَوُجُوبِ حُكْمِهِ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِيمَانُ قَبْلَ أَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ وَإِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْأَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوبِ أَصْلِ الْإِيمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ أَدَائِهِ حَتّٰى صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ

ترجمہ اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے جو طاعات ہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا کیونکہ وہ ادائے ایمان اور ثبوتِ حکم ایمان کا اہل ہے اور عاقل ہونے سے پہلے بچہ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ اہلیتِ ادا معدوم ہے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادائے ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس پر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوں گے نہ کہ ادائے ایمان کے حتی کہ بغیر تکلیف کے ادا ایمان صحیح ہے اور یہ ادائے ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا تھا کہ وجوب کے حکم اور اس کی غرض کے معدوم ہونے سے وجوب باطل ہوجاتا ہے جیسا کہ محل وجوب کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہوجاتا ہے اسی اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ شرائع جو طاعات وعبادات کے قبیل سے ہیں کافر پر ان میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اسلئے کہ وہ شرائع جو طاعات کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ ان کی غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے پس کافر کے حق میں چونکہ شرائع کی غرض معدوم ہوگئی اسلئے کافر پر شرائع کا وجوب بھی باطل ہوگا اور یہ شرائع کافر پر واجب نہ ہونگے البتہ وہ شرائع جو طاعات وعبادات کے قبیل سے نہ ہوں جیسے جزیہ اور خراج تو ان سے چونکہ ثواب آخرت مقصود نہیں ہے اسلئے کافر پر ان کا وجوب ثابت ہوجائیگا۔ اب اگر کوئی یہ سوال

کرے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ کافر پر ایمان واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ کافر ادائے ایمان کا بھی اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے۔ یعنی کافر جب ایمان لائے گا تو اس کے لئے یقیناً ثواب حاصل ہوگا اور جب ایمان لانے پر ثواب حاصل ہوتا ہے تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوئی اور جب کافر کے حق میں ایمان کی غرض فوت نہیں ہوئی تو کافر پر ایمان بھی واجب ہوگا۔ اسی اصول پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ عاقل ہونے سے پہلے نابالغ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ عدم عقل کی وجہ سے ادائے ایمان کا اہل نہیں ہے۔ یعنی اس نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا کیونکہ نفس وجوب کا حکم اور اس کی غرض یہ ہے کہ جس پر نفس وجوب ثابت ہو وہ اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے اور یہ نابالغ چونکہ عقل سے عاری ہے اسلئے اس کی طرف سے بالاختیار ادائے ایمان ممکن نہ ہوگا۔ پس جب یہ نابالغ بالاختیار ادائے ایمان سے عاجز ہے تو اس کے حق میں نفسِ وجوبِ ایمان کی غرض فوت ہوگئی اور غرض کے فوت ہونے سے چونکہ نفسِ وجوبِ فوت ہوجاتا ہے اسلئے اس لایعقل نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر یہ نابالغ عاقل ہوگیا اور ادائے ایمان کا متحمل ہوگیا تو اس پر اصلِ ایمان اور نفسِ ایمان واجب ہوجائے گا البتہ ادائے ایمان واجب نہ ہوگا۔ نفسِ وجوبِ ایمان تو اس لئے ثابت ہوگا کہ یہ نابالغ عاقل، بالاختیار ادائے ایمان کا اہل ہے اور جب یہ ادائے ایمان کا اہل ہے تو نفسِ وجوب ایمان کی غرض پائی گئی اور جب غرض پائی گئی تو اس کے حق میں نفس وجوب ثابت ہوجائے گا یعنی اس پر اصلِ ایمان واجب ہوجائیگا۔ اور ادائے ایمان اسلئے واجب نہیں ہے کہ ادائے ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل کے بعد اور عقل کامل ہوتی ہے بلوغ کے بعد پس جب بلوغ سے پہلے عقل کامل نہیں ہوتی تو بلوغ سے پہلے اس نابالغ عاقل پر ایمان کا ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ الحاصل نابالغ عاقل پر نفس وجوب ایمان تو ثابت ہوگا لیکن ادائے ایمان کا وجوب ثابت نہ ہوگا مگر اس کے باوجود کہ وہ ادائے ایمان کا مخاطب اور مکلف نہیں ہے اگر ایمان ادا کرلیا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ ادا کرنا صحیح اور معتبر ہوگا اور یہ فرض ہی واقع ہوگا حتی کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ ایمان لانا ضروری نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان فرض اور نفل کے درمیان تقسیم نہیں ہے بلکہ وہ جب بھی واقع ہوگا فرض ہی واقع ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ بلوغ کے بعد اس پر تجدید اقرار لازم نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسافر اگر جمعہ ادا کرے تو وہ فرض ہی واقع ہوگا اگرچہ ادا سے پہلے مسافر پر وجوب جمعہ ثابت نہیں تھا۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ أَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبْتَنِيْ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْأَدَاءِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا أَنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ

الْعَاقِلِ الْإِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَةً مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ أَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذٰلِكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ نُقْصَانَ رَأْيِهِ انْجَبَرَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْاَتَرٰى أَنَّهُ صَحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْأَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهُ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِيْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ ۔

ترجمہ اور بہرحال اہلیتِ ادار تو اس کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل بہرحال اہلیت قاصرہ تو وہ بدن کی قدرت سے ثابت ہوجاتی ہے جبکہ بلوغ سے پہلے قدرت قاصرہ ہو اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو سفیہ ہو کیونکہ وہ صبی کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادار اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اور بغیر ذمہ داری کے اس کی طرف سے عبادات بدنیہ کا ادا کرنا صحیح ہے اور ولی کی رائے سے ان معاملات کا مالک ہوگا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وغیرہ اور اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہوجائیگا پس اس تصرف میں صبی بالغ کی طرح ہو جائے گا، ابوحنیفہ کے قول کے مطابق۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ابوحنیفہ رح نے ایک روایت میں اس کی بیع کو اجانب کے ہاتھ غبن فاحش کے ساتھ درست قرار دیا ہے بخلاف صاحبین کے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے ایک روایت میں غبن فاحش کے ساتھ ولی کے ہاتھ صبی کی بیع کو رد کردیا ہے مقام تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ۔

تشریح مصنفِ حسامی نے فرمایا ہے کہ اہلیتِ ادار کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ ان دونوں کی تعریف اس طرح سمجھئے کہ اداء دو قدرتوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے یعنی جب انسان میں دو قدرتیں پائی جائیں گی تب وہ ادار پر قادر شمار ہوگا ایک فہم خطاب کی قدرت جو عقل سے حاصل ہوتی ہے دوم اس خطاب پر عمل کی قدرت جو بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدرتیں درجۂ کمال کو پہنچ گئیں (جس کو اصطلاح شرع میں اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے) تو انسان کے اندر اداء کی اہلیت کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدرتیں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیت قاصرہ ہوگی۔ پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرت قاصر ہو تو یہ اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصانِ عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور ضعف بدن کی وجہ سے قدرت عمل بھی کامل نہیں ہوتی اور جب دونوں

قدرتیں درجۂ کمال کو نہیں پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت بھی قاصر ہوگی۔ مصنف کی عبارت "اما القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ" سے یہی صورت مراد ہے اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفیہ اور خفیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں قدرت بدن اگرچہ کامل ہے لیکن نقصان عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے اسلئے کہ یہ شخص نابالغ کے مرتبہ میں ہے اور نابالغ کے مرتبہ میں اسلئے ہے کہ اسمیں عقل تو موجود ہے لیکن وہ عقل کامل اور معتدل نہیں ہے۔ بہرحال جب اس شخص میں فہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے اگرچہ قدرتِ بدن کامل ہے تو اس کی اہلیت بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی۔ مصنف کی عبارت "وكذالك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله" سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر کوئی شخص اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا کریگا تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا اگرچہ یہ ادا اس پر واجب نہیں تھی اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادا مبنی ہے۔ اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے یعنی جب انسان بالغ ہوگیا اور اس کی عقل بھی کامل ہوگئی تو اب اس پر ادا کرنا لازم اور واجب ہوگا اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہوگا۔

"وعلى هذا قلنا انه صح" سے مصنف رہ نے اس اصول پر کہ "صحتِ ادا اہلیتِ قاصرہ پر مبنی ہے" چند تفریعی مسائل ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے احکام دنیا میں بھی اور احکام آخرت میں بھی اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا لازم اور واجب نہیں تھا۔ مگر چونکہ اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہوتی ہے اس لئے اس کا اسلام درست ہوگا۔ حضرت امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں اس کا ایمان درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر باپ مرگیا تو یہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی البتہ احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب دیا جائیگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچے کے وہ تمام تصرفات درست ہوں گے جن میں خالص اس کا نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا یعنی اس بچہ میں چونکہ اہلیت قاصرہ موجود ہے اور اہلیت قاصرہ کے ہوتے ہوئے ادا صحیح ہوتی ہے اس لئے اس بچہ کا بغیر ولی کی رضا کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جس میں خالص اس کا نفع ہو صحیح ہے جیسا کہ اس کا ہدیہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچہ کا عبادات بدنیہ نماز روزہ ادا کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر لازم اور واجب نہیں ہیں کیونکہ اس پر لازم کئے بغیر ادا کو صحیح قرار دینے میں اس کا نفع ہی نفع ہے اس طور پر کہ وہ اس کا عادی ہوجائے گا بالغ ہونے کے بعد ادا کرنا شاق نہ ہوگا اسی وجہ سے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مروا صبيانكم بالصلوٰة اذا بلغوا سبعًا واضربوهم اذا بلغوا عشرًا"۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے ان تمام معاملات کا مالک ہوجائے گا جو معاملات نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع کیونکہ بیع میں اگر فائدہ ہے تو بیع نافع ... ہوگی اور اگر خسارہ ہے تو بیع ضار ہوگی بہرحال بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے اور یہ بچہ ان تصرفات کا مالک اسلئے ہے کہ اس بچہ کی رائے

اگرچہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل گئی تو اس سے اس کے نقصانِ رائے کی تلافی ہو جائے گی اور یہ نابالغ عاقل بچہ بقول حضرت امام صاحب رحمہ کے ان تصرفات میں بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس بچہ نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی سے غبن فاحش کیساتھ بیع کا معاملہ کیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ صحیح اور نافذ ہوتا ہے برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر خرید و فروخت کا معاملہ کیا تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے یہ معاملہ نافذ اور صحیح ہوگا کیونکہ یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے اور ایک روایت کے اعتبار سے یہ تصرف مردود ہوگا کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ بچہ ولی کا نائب ہے اسلئے کہ اصل فعل تو بچہ ہی کے لئے ہوگا یعنی عقد بیع کرنے میں تو وہی اصل ہے لیکن اس عقد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت سے ہوگا پس رائے اور اجازت کے اعتبار سے بچہ نائب ہوگا اور عقد منعقد کرنے کے اعتبار سے بچہ اصل ہوگا پس اس کے اصل ہونے کے اعتبار سے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہے کیونکہ اس صورت میں ولی متہم نہیں ہوگا اور اس کے نائب ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو یہ تصرف صحیح اور نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے حاصل یہ کہ اس شبہ نیابت کا اعتبار صرف موضع تہمت میں کیا گیا ہے غیر موضع تہمت میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

(فوائد) حسامی کی عبارت میں من الاجانب بغبن فاحش کے بعد فی روایۃ کا لفظ زائد معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ اجانب کے ساتھ بیع میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں نہیں ہیں کہ ایک روایت میں بیع کو صحیح اور ایک روایت میں غیر صحیح کہا جائے بلکہ اس صورت میں امام صاحبؒ سے صرف ایک روایت منقول ہے البتہ اس صورت میں صاحبین رہ کا اختلاف ہے جس کو صاحب حسامی نے ذکر کیا ہے ہاں ولی کے ساتھ بیع کرنے میں دو روایتیں ہیں لہٰذا یہاں ورده مع الولی بغبن فاحش کے بعد فی روایۃ کا لفظ صحیح ہے تاکہ ایک روایت یہ ہو اور ایک روایت اس کے خلاف ہو۔ اس وقت خادم کے سامنے نامی وغیرہ دوسری شرحوں کے علاوہ مولانا یعقوب بنانی رہ کی مولوی شرح حسامی بھی ہے اس کے متن میں بھی "من الاجانب بغبن فاحش" کے بعد "فی روایۃ" کا لفظ موجود نہیں ہے۔ خادم کی نظر میں یہی نسخہ صحیح ہے اور اسی کے مطابق خادم نے عبارت کی تشریح کی ہے غور آپ بھی کریں۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِي الْمَحْجُوْرِ إِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِإِذْنِ الْوَلِيِّ تَلْزَمُهُ وَأَمَّا إِذَا أَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ كَانَ فِيْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْإِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ شُرِعَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْإِنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْإِيْصَاءِ تَرْكُ الْأَفْضَلِ لَا مُحَالَةَ إِلَّا أَنَّهُ شُرِعَ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذٰلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خَلَا الْقَرْضِ فَإِنَّهُ يَمْلِكُهُ الْقَاضِيْ لِوُقُوْعِ الْأَمْنِ عَنِ التَّوٰى بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَأَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رح فَإِنَّمَا يَلْزَمُهُ حُكْمًا لِصِحَّتِهِ لَا قَصْدًا إِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا إِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِأَبَوَيْهِ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا صبی محجور کے بارے میں جب وہ وکیل ہوگیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہوجائے گی اور بہرحال جب بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کردی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوجائے گی برخلاف امام شافعی رح کے اگرچہ اس میں بظاہر بچہ کا نفع ہو اسلئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع کی گئی ہے اور اس سے ایصار کی طرف انتقال میں لامحالہ افضل کو ترک کرنا ہے مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے اور مذکورہ امور بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور بچہ پر اس کا غیر، مذکورہ امور کا مالک نہ ہوگا سوائے قرض کے کیونکہ قاضی قرض کا مالک ہوجائے گا اسلئے کہ ولایت قضا سے ہلاکت سے امن واقع ہے اور بہرحال ردّت تو وہ احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور طرفین کے نزدیک احکام دنیا اسکو لازم ہوتے ہیں۔ ابو یوسف رح کا اختلاف ہے اسلئے کہ احکام دنیا بچہ کو لازم ہوتے ہیں صحت ارتداد کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصد سے پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد اس کے والدین کی تبعیت میں ثابت ہوا ہے۔

تشریح پہلے گذر چکا ہے کہ وہ معاملات جن میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو، نابالغ عاقل بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے مالک ہوجاتا ہے چنانچہ محجور علیہ یعنی صبی عاقل نے اگر وکالت قبول کرلی تو اس پر وکالت کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی جو احکام وکالت سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً مبیع یا ثمن کا سپرد کرنا اور عیب کی صورت میں خصومت کرنا وہ اس پر لازم نہ ہونگے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان احکام کو صبی پر لازم کیا گیا تو وہ ضرر میں مبتلا ہوجائے گا اسلئے یہ احکام بجائے صبی یعنی وکیل کے موکل پر لازم ہوں گے۔ ہاں اگر ولی نے اجازت دیدی تو یہ احکام صبی پر لازم ہوجائیں گے اسلئے کہ صبی کی رائے میں اگرچہ قصور ہے لیکن ولی کی اجازت سے

اس کی تلافی ہوجائے گی اور یہ صبی اپنے اوپر ذمہ داری لازم کرنے کا اہل ہوجائے گا۔ اسی احتمال ضرر کی وجہ سے اگر صبی نے کسی نیک کام کے لئے اپنے مال میں وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دیدینا تو احناف کے نزدیک اسکی یہ وصیت باطل ہوگی۔ یہ صبی خواہ بلوغ سے پہلے مرے یا بعد میں۔ امام شافعی رہ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ وصیت باطل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رہ کی دلیل یہ ہے کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کرکے آخرت کا ثواب ہی حاصل کرلیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ صبی ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہی نفع ہو جیساکہ ہدیہ قبول کرنا پس نیک وصیت کرنے میں بھی چونکہ اس کا اخروی نفع ہے اس لئے صبی نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کا مجاز ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔

مصنف حسامی نے احناف کی طرف سے امام شافعی رہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صبی کی اس وصیت میں اگرچہ بظاہر نفع ہے جیساکہ امام شافعی رہ کا خیال ہے لیکن بباطن اس کا نقصان ہے کیونکہ اس نے بغیر بدل کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے اور رہا ثواب آخرت کا نفع تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے صبی مال سے مستغنی ہوگیا پس ایسے وقت میں اس کا کسی نیک کام میں اپنا مال خرچ کرنا کیا ثواب کا باعث ہوگا۔ اور "لان الارث" سے بطلان وصیت کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ میراث مورث کے نفع کی خاطر مشروع ہوئی ہے کیونکہ جب آدمی زندگی سے مایوس ہوجاتا ہے تو وہ وصیت کے ذریعہ اپنا مال اجانب کی طرف منتقل کرتا ہے اور میراث کے ذریعہ اقارب کی طرف منتقل کرتا ہے اور اقارب کی طرف مال کا منتقل ہونا اولیٰ ہے اجانب کی طرف منتقل ہونے کی بہ نسبت کیونکہ اس میں صلہ رحمی بھی ہے اور اقارب کو نفع پہنچانا بھی ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا "لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعہم عالۃ یتکففون الناس" تیرا اپنے ورثہ کو مالدار بناکر چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو ان کو تنگدست بناکر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

الحاصل میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ میراث صبی کے حق میں بھی مشروع ہے۔ چنانچہ جب مریگا تو اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اگر میراث میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو صبی کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی الغرض وصیت کرنے میں اگرچہ اخروی نفع ہے لیکن بغیر بدل کے ملک زائل کرنے کا ضرر بھی ہے اور رہی میراث تو اس میں سراسر نفع ہی نفع ہے اور نفع محض اس سے افضل ہے جس میں نفع اور ضرر دونوں ہوں۔ پس صبی کا میراث سے وصیت کیطرف منتقل ہونا یعنی اقارب کو میراث سے محروم کرکے اجانب کے لئے وصیت کرنا افضل کو ترک کرنا ہے اور افضل کو ترک کرنا ضرر ہے لہٰذا صبی کے حق میں وصیت مشروع نہ ہوگی اور جب صبی کے حق میں وصیت مشروع نہیں ہے تو وہ اس کے باوجود اگر وصیت کریگا تو اس کی یہ وصیت باطل ہوگی۔

"الا انہ شرع فی حق البالغ" سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وصیت کرنا ضرر ہے تو بالغ

کے حق میں بھی وصیت مشروع نہ ہونی چاہیئے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ بالغ کے حق میں جس طرح طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا مشروع کیا گیا ہے اسی طرح وصیت کرنا بھی مشروع کیا گیا ہے اگرچہ طلاق وغیرہ مذکورہ امور صبی کے حق میں غیر مشروع ہیں یعنی بالغ کے لئے چونکہ ولایت کاملہ ہوتی ہے اسلئے وہ منافع کا بھی مالک ہوگا اور مضار کا بھی۔ برخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ صبی کا غیر یعنی اس کا ولی یا وصی یا قاضی بھی اس پر مذکورہ امور کا مالک نہیں ہے یعنی اگر ولی صبی کی بیوی کو صبی کی طرف سے طلاق دے یا اس کے غلام کو آزاد کرے یا اس کا مال ہبہ کرے تو اس کا مجاز نہ ہوگا۔ ہاں قاضی اگر صبی کا مال کسی کو بطور قرض دیدے تو وہ اس کا مجاز ہے کیونکہ ولایت قضا کی وجہ سے قاضی کو اتنی طاقت حاصل ہے کہ وہ قرض وصول کرسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو صبی کے مال کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے بلکہ وہ اس خطرے سے محفوظ اور مامون ہے اور قرض نہ دینے میں ہلاک ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ جس شخص کے پاس صبی کا مال امانت ہے اس کو کوئی آدمی ڈرا کر سارا مال چھین لے جائے تو ایسی صورت میں مودَع سے رجوع بالضمان بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ مودَع پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے برخلاف قرض کے کہ وہ مدیون کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اگر ہلاک بھی ہوگیا تب بھی اسکو دینا پڑے گا بہرحال قرض دینے میں جسقدر صبی کے مال کی حفاظت ہے امانت رکھنے میں اس قدر حفاظت نہیں ہے لہذا قاضی کے لئے صبی کے مال کو قرض کے طور پر دینے کی اجازت ہوگی۔

"اما الردۃ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صبی عاقل کے وہ تمام افعال اور تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں جن میں اس کا ضرر ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے تو طرفین کے نزدیک احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں اس کی ردت کیوں معتبر ہے حتی کہ اس کی بیوی اس سے بائنہ ہوجاتی ہے اور اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث نہیں ہوتے اور اگر وہ ارتداد پر مرگیا تو مخلد فی النار ہوتا ہے اور یہ سب باتیں ضرر ہی ضرر ہیں الحاصل ان مضرات کی وجہ سے اس کا ارتداد معتبر نہ ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ انھیں مضرات کی وجہ سے امام ابو یوسف اور امام شافعی رح کے نزدیک احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ردت عفو اور معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی کیونکہ ارشاد باری ہے "ان اللہ لا یغفران یشرک بہ" الآیۃ اس لئے احکام آخرت کے حق میں ردت معاف نہیں ہوگی اور رہے احکام دنیا (بیوی کا بائنہ ہونا اور اقارب کا میراث سے محروم ہونا) تو ان میں اگرچہ صبی کا ضرر ہے لیکن یہ احکام اس پر قصداً لازم نہیں کئے گئے بلکہ صحتِ ارتداد کے تابع ہوکر ضمناً لازم ہوئے ہیں یعنی ارتداد تو بغیر توبہ کے ناقابل معافی جرم ہے یعنی بغیر توبہ کے اس کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے اور جب صبی کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کو معاف نہیں کیا گیا تو ارتداد کے لوازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود ثابت ہوجائیں گے یعنی جب بھی کوئی شخص ردت اختیار کرے گا تو یہ احکام خود بخود ثابت ہوجائیں گے۔ جیسے اگر والدین مرتد ہوکر دارالحرب میں داخل ہوجائیں تو بچہ پر بھی والدین کے تابع ہوکر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے پس جس طرح یہاں احکام دنیا لازم آنے کے واسطے سے ردت کا ثبوت ممتنع نہیں ہوا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی احکام دنیا کے لزوم سے ثبوتِ ردت ممتنع نہیں ہوگا بلکہ صبی کا مرتد ہونا صحیح اور معتبر ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَی الْاَهْلِیَّةِ

اَلْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِیٌّ وَمُكْتَسَبٌ اَمَّا السَّمَاوِیُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ اَمَّا الَّذِیْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَأُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِیْ مِنْ غَيْرِهِ فَالْاِكْرَاهُ بِمَا فِيْهِ الْجَاءُ وَبِمَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَيَسْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ يُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَيَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَيْضًا لِانْعِدَامِهِ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِی الصَّلٰوٰتِ اَنْ يَزِيْدَ عَلٰی يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَفِی الزَّكٰوةِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَاَقَامَ اَبُوْ يُوْسُفَ رح اَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ كُلِّهٖ تَيْسِيْرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ اَوْ قَبِيْحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِیْ حَقِّهٖ حَتّٰی يَثْبُتَ اِيْمَانُهٗ وَرِدَّتُهٗ تَبَعًا لِاَبَوَيْهِ.

ترجمہ یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ عوارض کی دو قسمیں ہیں سماوی اور کسبی بہرحال سماوی تو وہ صغر، جنون، فطورِ عقل، نسیان، نیند، بے ہوشی، غلامی، بیماری، حیض، نفاس، موت ہے۔ اور بہرحال کسبی تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ خود اس کی طرف سے اور اس کے علاوہ کی طرف سے۔ بہرحال وہ جو خود اس کی طرف سے ہے تو وہ جہل، خفتِ عقل، نشہ، ہزل، خطار اور سفر ہے۔ اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے ہے تو وہ ایسی چیز کے ساتھ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء نہ ہو۔ اور بہرحال جنون تو وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور جب ممتد ہو تو لزوم ادا، حرج تک پہنچا دیگا پس ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور امتداد کی حد روزے میں یہ ہے کہ وہ رمضان کے مہینے کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن رات سے زائد ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ وہ سال کو گھیرے امام محمد رح کے نزدیک اور امام ابو یوسف رح نے آسانی کے لئے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور ایسا فعل جو حسن ہو غیر کا احتمال نہ رکھتا ہو یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے حق میں ثابت ہوگا حتی کہ اس کا ایمان اور اس کی ردت والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا

تشریح جب فاضل مصنف اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو ذکر فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں اور اہلیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی نہیں چھوڑتے ہیں چنانچہ بعض امور تو اہلیت

وجوب ہی کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت اور بعض امور اہلیتِ ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے نیند، بے ہوشی۔ اور بعض امور اہلیتِ وجوب یا اہلیتِ ادا کو تو زائل نہیں کرتے البتہ بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر۔

عوارض، عارضۃ کی جمع ہے عارضہ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی چیز پر ظاہر ہو کر اس کو اس کی سابقہ حالت سے روکدے۔ بادل کو عارض اسی لئے کہتے ہیں کہ بادل آفتاب کے اثر اور اس کی شعاع کو روکدیتا ہے۔ پس یہ امور بھی چونکہ تغیر احکام میں مؤثر ہیں اور احکام کو ان کی سابقہ حالت پر ثابت ہونے سے روکدیتے ہیں اس لئے ان امور کو عوارض کہا جاتا ہے۔

بہرحال عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) سماوی (۲) کسبی۔ سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور کسبی سماوی کی ضد ہے۔ عوارض سماوی گیارہ ہیں (۱) صغر صغر اگرچہ اصل خلقت سے ہوتا ہے لیکن ماہیت انسان اس کے بغیر بھی پہچانی جاسکتی ہے چنانچہ آدم اور حوا علیہما السلام کو صغر عارض نہیں ہوا لہذا صغر بھی عوارض میں سے ہے۔ (۲) جنون (۳) عتہ (اختلاطِ عقل اور فتور عقل) (۴) بھول (۵) نیند (۶) بے ہوشی (۷) رقیت اور غلامی (۸) بیماری (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو خود اس مکلف کی طرف سے حاصل ہوں گے (۲) وہ جو اس کے علاوہ کی طرف سے حاصل ہوں گے۔ وہ کسبی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل ہوتے ہیں چھ ہیں (۱) جہل (۲) خفتِ عقل (۳) سکر اور نشہ (۴) ہزل (۵) خطاء (۶) سفر۔

اور وہ کسبی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اکراہ ہے۔ پھر اکراہ کی دو صورتیں ہیں ایک ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرَہ کے لئے اضطرار ہو جس کو اکراہ کامل کہا جاتا ہے (۲) ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرہ کے لئے اضطرار نہ ہو جس کو اکراہ قاصر کہا جاتا ہے۔ الحاصل کسبی عوارض کل سات ہیں مذکورہ چھ اور ایک اکراہ

عوارض کے اجمالی بیان سے فارغ ہو کر اب ان کی تفصیل کرنا.... چاہتے ہیں۔ مصنف نے پہلے عوارض سماوی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ ان میں سے ایک عارض جنون ہے۔ جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو مقتضیٔ عقل کے خلاف افعال پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہوتا ہے اور نہ ضعف۔ پس جنون، اقوال سے حجر ثابت کرتا ہے یعنی مجنوں کے اقوال معتبر نہیں ہوتے مثلاً اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس کے اقوال کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کا وجودِ قول عدمِ قول کے مانند ہوگا حتی کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف رہ نے "عن الاقوال" کی قید لگا کر افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کے افعال معتبر ہوتے ہیں چنانچہ اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا اسلئے کہ اقوال معتبر ہونے کے لئے عقل کا موجود ہونا ضروری ہے اور مجنوں عقل سے عاری ہوتا ہے۔ لہذا اس کے اقوال معتبر نہ ہوں گے اور رہے افعال تو وہ چونکہ حسًا پائے جاتے ہیں اس لئے ان کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ ان کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو بالغ سے دوسرے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مثلاً عبادات نماز روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو جنون

کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے یہ جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گے۔ مصنف نے "یحتمل السقوط" کی قید کے ذریعہ ان چیزوں سے احتراز کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے تلف کردہ کا ضمان، اقارب کا نفقہ اور دیت، یہ چیزیں چونکہ اعذار کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اسلئے جنون کی وجہ سے بھی ساقط نہ ہوں گی۔ مصنف کہتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جبکہ جنون ممتد ہو کیونکہ جب جنون ممتد ہوگا تو ایسی صورت میں مجنون پر ادا لازم کرنا مفضی الی الحرج ہوگا۔ پس حرج دور کرنے کے لئے ادا لازم کرنے کا قول باطل ہوگا اور جب مجنون پر ادا لازم کرنا باطل ہو گیا تو نفس وجوب بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا کیونکہ نفس وجوب کی غرض ادا ہے پس جب ادا، ساقط ہوگئی تو غرض فوت ہونے کی وجہ سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔ پھر جنون ممتد کی حد بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ روزے کے بارے میں جنون ممتد کی حد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون کی حالت میں گذر جائے اور نمازوں کے سلسلے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زائد جنون باقی رہے۔ لیکن امام محمد نے زائد ہونے کو نماز کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہ ہوگی اور شیخین نے رات دن کے اوقات اور ساعات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے پاگل ہوگیا پھر دوسرے دن زوال کے بعد ہوش میں آیا تو شیخین کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ وقت اور ساعات کے لحاظ سے اس کا جنون ایک رات دن سے زائد رہ چکا ہے اور امام محمد کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسف رح نے دفع حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک چونکہ اکثر سال میں جنون پایا گیا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وما کان حسنًا سے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جو چیز حسن ہو اور غیر حسن یعنی قبح کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے ایمان اور جو چیز قبیح ہو معافی کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں مجنوں کے حق میں بھی ثابت ہوں گی حتی کہ مجنون کا ایمان اور اس کا مرتد ہونا اس کے والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا یعنی اگر اس کے ماں باپ مؤمن ہیں تو یہ بھی مومن شمار ہوگا اور اگر وہ مرتد ہو گئے تو یہ بھی مرتد شمار ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجنون کا ایمان بالقصد اور ردت بالقصد تو معتبر نہیں ہے اسلئے کہ ایمان کا رکن ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جنکو ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ہیں اور یہ رکن نقدانِ عقل کی وجہ سے مجنون سے متصور نہیں ہو سکتا اسی طرح ردت کفر کے اعتقاد کا نام ہے یہ بھی مجنون سے متصور نہیں ہو سکتی ہے۔ پس جب اس کا ایمانِ قصدی اور ردتِ قصدی معتبر نہیں ہے تو ایمان تبعی اور ردتِ تبعی معتبر ہوگی یعنی اس کے ایمان و کفر میں اسکے والدین کے حال کا اعتبار ہوگا اگر وہ مومن ہیں تو یہ بھی مومن ہوگا اور اگر وہ مرتد ہیں تو یہ بھی مرتد ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ جنون ممتد کا ذکر آگیا ہے اس لئے اس سلسلہ میں آپ کی بصیرت کے لئے قدرے تفصیل زیب قرطاس کی جاتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ جنون یا تو ممتد ہوگا یا غیر ممتد ہوگا ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں جنون اصلی ہوگا یا طاری ہوگا۔ جنون اصلی یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی سے جنون چلا آرہا ہو پھر اسی حال میں بالغ ہوگیا ہو۔ اور جنون طاری یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہو، بہر حال امام شافعی رحمۃ اور امام زفرؒ کے نزدیک جنون کی یہ تمام اقسام تمام عبادات کے وجوب سے مانع ہیں یعنی جنون کی کسی بھی قسم کے ہوتے ہوئے عبادات کا وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ زوالِ عقل سے اہلیت ادا فوت ہوجاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جنون ممتد اصلی ہو یا طاری ہو بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر ممتد اگر طاری ہے تو علماء احناف میں سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی اور اگر غیر ممتد جنون اصلی ہے تو بقول محشی امام ابو یوسف رح کے نزدیک اور بقول صاحب نامی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ جنون عبادات کو ساقط کر دے گا حتی کہ اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا ایک رات دن پورا ہونے سے پہلے جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک غیر ممتد جنون اصلی بھی جنون طاری کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کریگا لہذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہ

وَأَمَّا الصِّغَرُ فَإِنَّهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ لَكِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ يُوضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَيَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عُهْدَةَ فِيهِ لِأَنَّ الصِّبَا مِنْ أَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُهْدَةٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لَا يُحْرَمُ عَنِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ حِرْمَانُهُ بِالرِّقِّ وَالْكُفْرِ لِأَنَّ الرِّقَّ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْإِرْثِ وَكَذٰلِكَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْوِلَايَةِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهِ وَلِعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لَا يُعَدُّ جَزَاءً۔

ترجمہ اور بہر حال صغر تو وہ ابتدائی احوال میں جنون کے مانند ہے کیونکہ صغیر عدیم العقل اور عدیم التمییز ہوتا ہے البتہ جب وہ عاقل ہوگیا تو اس نے اہلیتِ ادا کی ایک نوع کو پا لیا لیکن اس کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے لہذا اس عذر کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوجائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں حاصل یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں

ذمہ داری نہ ہو کیونکہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے لہٰذا کمسنی کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیدیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو اور اسی وجہ سے وہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا اور اس پر الزام نہیں دیا جائے گا اس کے رقیت اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے سے کیونکہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر کیونکہ کفر اہلیتِ ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس کی اہلیت معدوم ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے ایک عارض کمسنی اور بچپنا ہے۔ خادم اجمال میں لکھ چکا ہے کہ کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف نے اسکو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا ہے کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آدم اور حوا اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اسلئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر عوارض میں سے شمار کیا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ صغر ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مشابہ ہے اس لئے کہ جس طرح مجنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کرسکتا ہے اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کرسکتا ہے بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ صغیر کی حالت مجنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے کیونکہ مجنون کبھی کبھار اچھے اور برے کے درمیان امتیاز بھی کرلیتا ہے مگر صغیر تا بقائے صغر اس پر قادر نہیں ہوتا۔ دوسرا فرق آگے چل کر خود مصنف ذکر فرمائیں گے۔

پس اگر صغیر عاقل ہوگیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو بھی اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہو جائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہو جائے مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکا اسلئے اہلیت قاصرہ حاصل کرنے کے باوجود صغر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام امور ساقط ہو جائیں گے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عبادات نماز، روزہ وغیرہ اور حدود و کفارات اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو عذرِ صغر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائیں گے البتہ وہ چیزیں جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں عذرِ صغر کی وجہ سے صغیر سے ساقط نہیں ہوں گی مثلاً ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ عاقل صغیر جب بھی ایمان لائے گا اس کا وہ ایمان بطور فرض ہی شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی مشرک بیوی کے درمیان تفریق واقع ہونا اور اس کا اپنے مشرک اقارب کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے مسلم اقارب کے درمیان میراث کا جاری ہونا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا ہے یعنی جو احکام معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے ان کی ذمہ داری ساقط کردی گئی

اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کریگا تب درست ہونگے اور اگر اس کے لئے ولی کرے گا تب بھی درست ہے مثلاً ہدیہ کا قبول کرنا اس میں صغیر کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کا نفع ہی نفع ہے تو ہدیہ خود قبول کرے گا تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے ولی قبول کرے تو بھی صحیح ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صغر اور بچپنا اسباب رحمت میں سے ہے طبعًا بھی اور شرعًا بھی۔ طبعًا تو اس لئے کہ ہر طبیعتِ سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعًا اسلئے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بے پناہ شفقت فرماتے تھے بلکہ "من لم یرحم صغیرنا فلیس منا" فرماکر بچوں پر شفقت کرنے کو ایمان کی علامت قرار دیدیا ہے پس جب بچپنا سبب رحمت ہے تو بچپنے کو ہر اس ذمہ داری سے سقوط اور معافی کا سبب قرار دیدیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کردی جاتی ہے جیسے حدود وکفارات اور جملہ عبادات اس کے برخلاف جو چیزیں بالغ سے اعذار کی وجہ سے بھی معافی اور سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں جیسے ردّت اور نفقہ اقارب وغیرہ تو وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گی۔ بہرحال بچپنا چونکہ ہر اس ذمہ داری سے معافی اور سقوط کا سبب ہے جو معافی کا احتمال رکھتی ہو اسلئے ہم نے کہا کہ بچہ نے اپنے مورث کو قتل کردیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ موجبِ قتل (قصاص) عفو سے سقوط کا احتمال رکھتاہے اور دیگر اعذار کی وجہ سے بھی لہذا عذرِ صغر کی وجہ سے بھی موجبِ قتل ساقط ہوجائے گا اور ایسا ہوجائیگا گویا مورث اپنی موت خود مراہے اور اپنی موت مرنے سے صغیر چونکہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی محروم نہ ہوگا۔

"ولایلزم علیہ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صغر سببِ رحمت ہے اور وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو رقیت اور کفر کی وجہ سے بھی صغیر کو میراث سے محروم نہ کرنا چاہیئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر صبی عاقل مرتد ہوگیا تو وہ اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہ ہوگا اور اگر رقیق ہوگیا تو اپنے آزاد اقارب کا وارث نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رقیت میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ ارث کا تقاضا یہ ہے کہ وارث جس چیز کا وارث ہوا ہے اس کا مالک ہوجائے حالانکہ رقیق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیق کی ملک میں جو بھی چیز آتی ہے اس کا مولیٰ اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقیت، اہلیتِ میراث کے منافی ہے اسی طرح کفر بھی میراث مسلم کے منافی ہے کیونکہ کفر اہلیتِ ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے جیساکہ ارشادِ باری ہے "ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً" اور میراث کا مدار ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق وہ ہی ہوگا جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔ جیساکہ زکریا علیہ السلام کے واقعہ میں مذکور آیت "فہب لی من لدنک ولیًا یرثنی" سے معلوم ہوتاہے۔ بہرحال جب ارث کا مدار ولایت پر ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو کافر مسلمان کا وارث بھی نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ سببِ حق اور اہلیت حق کے معدوم ہونے کی وجہ سے حق کا معدوم ہونا سزاء اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتاہے جیسے

عدم نکاح کی وجہ سے طلاق کا مالک نہ ہونا اور عدم ملک رقبہ کی وجہ سے اعتاق کا مالک نہ ہونا سزا اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتا ہے پس یہاں بھی کافر صبی کے حق میں سببِ میراث (ولایت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث کا معدوم ہونا اور صبیِ رقیق کے حق میں اہلیتِ میراث (حریت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزا اور عقوبت کے طور پر نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ صغر جب سببِ عفو ہے تو صبیِ رقیق اور صبیِ کافر بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیئے اور اس کو حرمان کی یہ سزا نہ ملنی چاہیئے جیسا کہ صبی قاتل کو محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

وَأَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتّٰى أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَأَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ لِأَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْذُوْرًا أَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهٖ وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِيْ أَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ إِذَا أَسْلَمَتْ اِمْرَأَتُهُ عُرِضَ عَلٰى أَبِيْهِ وَأُمِّهِ الْإِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِيْرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ

ترجمہ اور بہرحال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے حتی کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے اور ان اموال کا ضمان جنکو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور اس کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھا لیا جائے گا جیسا کہ صبی سے اٹھا لیا جاتا ہے اور اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور صغر اس بات میں جدا ہیں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے پس کہا گیا ہے کہ جب اس کی بیوی اسلام لائی تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرضِ اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور بچپن محدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی اور بہرحال صبی عاقل اور معتوہ عاقل تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح عوارضِ سماوی میں سے تیسرا عارضہ عتہ ہے۔ عتہ کہتے ہیں عقل میں اس طور پر خلل کا واقع ہونا کہ معتوہ کا کلام مختلط ہو جائے کہ کبھی تو وہ عاقلوں جیسی باتیں کرنے لگے اور کبھی اس کی باتوں سے دیوانگی ٹپکنے لگے معتوہ اور سفیہ میں یہ فرق ہے کہ معتوہ کا کلام کبھی دیوانوں کے مشابہ بھی ہو جاتا ہے لیکن سفیہ کا کلام کبھی دیوانوں کے

مشابہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خفیف العقل ہوتا ہے خفیف العقل ہونے کی وجہ سے کبھی اسکو غصہ کے بعد خفت اٹھانی پڑتی ہے اور کبھی خوشی کے بعد یعنی کسی بھی کام کے کرنے سے پہلے اس کے انجام میں غور وفکر نہیں کرتا ہے بہرحال معتوہ اور سفیہ کے درمیان یہ ہی فرق ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بلوغ کے بعد عتہ عقل کے ساتھ صبا کے مانند ہے یعنی تمام احکام میں معتوہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے پس جس طرح مجنون عدم عقل میں صبی کے ابتدائی حالت میں مشابہ ہے کہ جس طرح ابتدائی حالت میں صبی میں عقل معدوم ہوتی ہے اسی طرح مجنون بھی عدیم العقل ہوتا ہے اسی طرح معتوہ بھی کے مشابہ ہے اس کی آخری حالت میں یعنی جس طرح صبی کے اندر صبا کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کے اندر عقل تو ہوتی ہے لیکن اس میں خلل ہوتا ہے۔ الحاصل تمام احکام میں معتوہ کا حکم وہی ہوگا جو صبی عاقل کا حکم ہے حتیٰ کہ عتہ، معتوہ کے قول وفعل کی صحت سے مانع نہ ہوگا۔ جیسا کہ صبا مع العقل صبی عاقل کے قول وفعل کی صحت سے مانع نہیں ہے پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال اور افعال (مثلاً اسلام قبول کرنا۔ دوسرے کے مال کی خرید فروخت، دوسرے کی بیوی کو طلاق دینے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کا وکیل بننا اور ہدیہ قبول کرنا) صحیح ہوتے ہیں اسی طرح معتوہ کے بھی تمام اقوال وافعال صحیح ہونگے لیکن عتہ معتوہ پر عہدہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوگا جس میں معتوہ کا ضرر ہو جیسا کہ صبا مع العقل ایسی چیزوں کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے چنانچہ معتوہ کا نہ اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے اور ولی کی اجازت کے بغیر اس کا خرید وفروخت کا معاملہ کرنا بھی درست نہ ہوگا اسی طرح معتوہ اگر وکیل بالبیع ہو تو اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں اگر عیب ظاہر ہوگیا تو معتوہ کو اس کے واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اسکو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان تمام باتوں میں معتوہ کا نقصان اور ضرر ہے۔

"واما ضمان الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ چیزیں ان پر لازم نہیں کی جاتیں تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں ایک گونہ ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان واجب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معتوہ وغیرہ سے منتفی ہے یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان مشروع ہوا ہے اور ضائع کرنے والے کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے صبی معذور یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوئی تو ضائع کرنے والا کوئی بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان ضرور واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف عبادات اور حقوق اللہ کہ ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ فعل کی جزاء کے طور پر ہوتا ہے عصمت محل کی بنا پر

نہیں اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمالِ عقل پر موقوف ہے پس معتوہ اور صبی عاقل میں چونکہ کمال عقل مفقود ہوتا ہے اس لئے ان پر جزاء فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ معتوہ سے خطاب اسی طرح اٹھا لیا گیا جس طرح کہ صبی سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوہ بھی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا جس طرح صبی پر عبادات واجب نہیں ہیں اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہیں اسی طرح معتوہ پر بھی عبادات واجب نہ ہونگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہ ہوں گی۔ علماء متاخرین کا یہ ہی مذہب ہے لیکن قاضی امام ابوزید فرماتے ہیں کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف خطاب صحیح ہے اور رہا عتہ اور اختلالِ عقل تو وہ مرض کے درجہ میں ہے برخلاف صبی کے کہ اس سے خطاب ہی مرتفع ہوتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کے قصور عقل کی وجہ سے دوسرں کی ولایت ثابت ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر قصور عقل کی وجہ سے دوسروں کی ولایت ثابت ہوگی۔ البتہ معتوہ کے لئے دوسروں پر ولایت ثابت نہ ہوگی کیونکہ معتوہ خود اپنے لئے تصرف سے عاجز ہوتا ہے لہذا دوسروں کیلئے کیسے تصرف کرے گا۔ دراصل ولایت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ولایت پہلے خود اپنے حق میں ثابت ہوتی ہے پھر دوسرے کیطرف متعدی ہوتی ہے اور معتوہ کو جب خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسرے پر اس کی ولایت کیسے ثابت ہوگی۔ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جنون صغر کی ابتدائی حالت کے مشابہ ہے اور عتہ صغر کی آخری حالت کے مشابہ ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ آخر جنون اور صغر اور عتہ اور صغر کے درمیان کیا فرق ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رہ نے کہا کہ جنون اور صغر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہوتا ہے یعنی اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور صغر محدود ہوتا ہے یعنی عادت اللہ کے مطابق صغر کے زوال کا ایک وقت متعین ہے۔ جنون کے غیر محدود اور صغر کے محدود ہونے پر متفرع کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کافر مجنون کی کافرہ بیوی اسلام لے آئی تو اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کرلیا تو تبعاً مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا حتی کہ اس کی بیوی اس سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر مجنون کے ماں باپ دونوں نے اسلام لانے سے انکار کردیا تو مجنون اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے گی اسلئے کہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو اور زائل ہو نہ بھی ہو۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان بیوی کے حق کا ابطال ہوگا جو کسی طرح جائز نہیں ہے اور اگر کافر صبی کی کافرہ بیوی مسلمان ہوگئی تو اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ صبی کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا کیونکہ احناف کے نزدیک صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے پس عاقل ہونے کے بعد خود اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کرلیا تو الحمد للہ یہ اس کا شوہر اور وہ اس کی بیوی ہے

اور اگر انکار کر دیا تو تفریق کر دی جائے گی مصنف کہتے ہیں کہ صبی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ معتوہ کافر کی کافرہ بیوی اگر مسلمان ہوگئی تو معتوہ پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صبی عاقل کافر کی کافرہ بیوی کے اسلام لانے کی صورت میں صبی عاقل کافر پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ تفریق کر دی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کافر کے اسلام کا انکار کرنے سے اسکے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ معتوہ کا اسلام صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے۔ فاضل مصنف نے معتوہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ معتوہ سے مجنون کی طرف ذہن منتقل نہ ہو کیونکہ کبھی کبھی معتوہ کا مجنون پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ معتوہ، مجنون محض نہیں ہوتا بلکہ معتوہ میں عقل ہوتی ہے اگرچہ اس کی عقل میں خلل ہوتا ہے۔

وَأَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوبَ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى لٰكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَفْوِ لِأَنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ إِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِنَّ سَلَامَ النَّاسِي لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِأَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّي مُذَكِّرَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا.

ترجمہ بہرحال نسیان تو وہ حق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزے میں نسیان اور ذبیحہ میں تسمیہ کا نسیان تو اسکو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ نسیان صاحب حق کی جانب سے عارض ہوا ہے برخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کریگا۔ برخلاف کلام کے کیونکہ نمازی کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے پس بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے چوتھا عارض نسیان ہے۔ نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ اور بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسیان کہتے ہیں عقل میں جو صورت حاصل ہے اس کا ملاحظہ نہ ہونا اور بر وقت ذہن میں نہ آنا حالانکہ اسکی شان یہ تھی کہ اس کا ملاحظہ ہو عام اس سے کہ ہر وقت اس کے ملاحظے پر قادر ہو یا کسب جدید کے بعد قادر ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں نفس وجوب کے منافی ہے

اور نہ وجوب ادا کے لہذا اگر کوئی شخص نماز یا روزہ بھول گیا تو اس کے ذمہ سے نماز روزہ عبادات ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا واجب ہوگی۔ ہاں اگر نسیان کا غلبہ ہو اور بالعموم طاعت، نسیان سے خالی نہ رہتی ہو تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان عفو کا سبب ہوگا اور نسیان کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحب حق کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا خود اس کے حقوق میں نسیان سبب عفو ہوگا اور ناسی پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے موقعہ پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے اسی بنا پر وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہذا احناف کے نزدیک ذبح کے موقعہ پر نسیان معاف ہوگا۔ اس کے برخلاف حقوق العباد ہیں کہ حقوق العباد میں نسیان سبب عفو قرار نہیں دیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی انسان کا مال بھول کر تلف کر دیا تو اس تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوتا ہے اور صاحب مال کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کہ تلف کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں معاف کر دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیانِ غالب کو چونکہ عذر شمار کیا گیا ہے اور سبب عفو قرار دیا گیا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قعدۂ اولیٰ میں کوئی شخص یہ سمجھ کر کہ یہ قعدۂ اخیرہ ہے بھول کر اکثر سلام پھیر دیتا ہے یعنی اس سلسلہ میں اس پر اکثر نسیان طاری ہوتا رہتا ہے تو یہ سلام اس کی نماز کو قطع نہیں کرے گا کیونکہ قعدہ محلِ سلام ہے اور مصلی کے لئے کوئی ایسی ہیئت ہے نہیں جو اس کو یاد دلادے کہ یہ قعدۂ اولیٰ ہے یا قعدۂ اخیرہ ہے لہذا یہ نسیان بھی روزے کے نسیان کی طرح معاف ہوگا اور اس سلام سے اس کی نماز ختم نہ ہوگی البتہ تیسری رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدۂ سہو ضرور واجب ہوگا۔ ہاں اگر کسی نے نماز کے دوران نسیاناً کلام کیا تو یہ کلام معاف نہ ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ مصلی کی ہیئت اس کے لئے مُذکِّر اور یاد دلانے والی ہے جب بھی کوئی شخص نمازی کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیئت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آجائے گا کہ میں نماز میں ہوں اور وہ کلام کرنے سے باز رہے گا اور جب ایسا ہے تو نماز میں نسیاناً کلام کا غلبہ نہ ہوگا اور اس کا وقوع بکثرت نہ ہوگا اور جب نماز میں نسیان کے ساتھ کلام کا غلبہ نہیں ہے تو یہ نسیان معاف بھی نہ ہوگا اور اس کو عذر بھی شمار نہ کیا جائے گا حتی کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَ اَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ

وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَهْقَهَ فِي صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ اور بہر حال نیند تو وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند ادائے خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی اور اس کی عبارات طلاق، عتاق، اسلام اور ردت میں بالکل باطل ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح عوارض سماوی میں سے پانچواں عارضہ نیند ہے۔ نیند اس طبعی سستی اور کسل کو کہتے ہیں جو غیر اختیاری طور پر انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود عمل سے روک دیتی ہے فاضل مصنف نے نیند کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نیند قدرت کے استعمال سے ایسے عجز کا نام ہے جو عجز اختیار کے منافی ہے۔ مصنف کی ذکر کردہ تعریف اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے ورنہ اس کی اصل تعریف وہ ہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نیند چونکہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہے اس لئے اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ خطاب جو ادا پر وارد ہوا ہے وہ مؤخر ہو جائے یعنی یہ تاخیر عمل کے سلسلے میں ہوگی اور اس پر عمل کرنا بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا البتہ وجوب اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہوگیا تو اس صورت میں حقیقۃً ادا کا احتمال ہے اور اگر بیدار نہ ہوسکا تو اس کے خلیفہ یعنی قضاء کا احتمال ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نیند رات و دن کے لئے ممتد ہو جائے عادۃً ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل جب نائم کی اہلیت میں کوئی خلل نہیں ہے تو اس کے ذمہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا اور نائم کے ذمہ نفس وجوب کا باقی رہنا اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اذا رقد احدکم عن الصلوۃ او نسیہا ثم فزع الیہا فلیصلہا کان یصلیہا لوقتہا (مالک) جب تم میں سے کوئی شخص نماز سے سوگیا یا نماز کو بھول گیا پھر اس کے لئے فارغ ہوگیا یعنی بیدار ہوا یا یاد آگیا تو اس نماز کو اسی طرح پڑھے جس طرح اسکو اس کے وقت میں پڑھتا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کی وجہ سے نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر وجوب ساقط ہو جاتا تو وقت کے بعد اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جاتا۔

ینافی الاختیار پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی وجہ سے نائم کا اختیار باطل ہوگیا تو اس کی وہ عبارتیں جو اختیار پر مبنی ہیں وہ بھی باطل ہو جائیں گی چنانچہ نائم نے اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کیا یا وہ مرتد ہوگیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم ثابت نہیں ہوگا یعنی نہ طلاق واقع ہوگی نہ غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام معتبر ہوگا اور نہ مرتد ہونا صحیح ہوگا۔ اور نائم کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے اپنی نماز میں بحالتِ نوم قرأت کی تو اس کی یہ

قرآت صحیح نہ ہوگی اور قرات صحیح نہ ہونے کی وجہ سے نماز صحیح نہ ہوگی اسی طرح اس کا قیام رکوع اور سجود معتبر نہ ہوگا اسی طرح اگر مصلی نے نوم کی حالت میں کلام کیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مصلی نے بحالتِ نوم قہقہہ لگادیا تو صحیح قول کے مطابق اس کے ساتھ بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ یہ قہقہہ ناقضِ وضو ہوگا۔ حاکم ابو محمد کفنی کا خیال یہ ہے کہ حالتِ نوم میں قہقہہ لگاکر ہنسنے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ کا حدث اور ناقضِ وضو ہونا نص (حدیث) سے ثابت ہے اور حدیث میں نوم اور بیداری کا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ احتلام جو نیند کی حالت میں ہوتا ہے وہ بھی موجب غسل ہے اور انزال بشہوۃ جو بیداری میں ہو وہ بھی موجبِ غسل ہے۔ عام علماء متاخرین نے احتیاطاً ابو محمد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِي كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ امْتِدَادُهٗ فِي حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمہ اور اغماء اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے حتی کہ اغماء صحتِ عبارات کے لئے مانع ہے اور وہ نوم سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ نیند طبعی سستی ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے اسی وجہ سے اغماء تمام احوال میں حدث ہے اور اغماء بنا کے لئے مانع ہے اور اغماء کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح عوارضِ سماوی میں سے چھٹا عارضہ اغماء ہے اور اغماء قوئی مدرکہ اور قوی محرکہ بحرکت ارادی کا ایسے مرض کی وجہ سے معطل ہوجانے کا نام ہے جو مرض دماغ یا قلب کو عارض ہوتا ہے یہ خیال رہے کہ اغماء مرض ہے اور جنون کی طرح زوالِ عقل کا نام اغماء نہیں ہے۔ اسلئے کہ اغماء اگر زوالِ عقل کا نام ہوتا تو وہ انبیاء علیہم السلام کو عارض نہ ہوتا۔ بہرحال اغماء (بے ہوشی) نیند کیطرح ہے کہ جس طرح نوم سے اختیار اور قدرت کا استعمال فوت ہوجاتا ہے اسی طرح اغماء کی وجہ سے بندے کا اختیار بھی فوت ہوجاتا ہے اور قدرت کا استعمال بھی فوت ہوجاتا ہے یعنی مغمی علیہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہوجاتا ہے حتی کہ جس طرح نوم صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور نائم کی تمام عبارات باطل ہیں اسی طرح اغماء بھی صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور غشی میں مبتلا آدمی کی تمام عبارات باطل ہوں گی بلکہ اغماء نوم سے بڑھ کر ہے یعنی اختیار فوت ہونے میں بیہوشی نیند سے بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ نیند ایسی طبعی اور فطری سستی کا نام ہے جس سے حالت صحت میں بھی کوئی انسان

37/1

خالی نہیں ہوتا ہے اور اغماء ایسا عارضہ ہے یعنی ایسی غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے یعنی اغماء قوی کو بالکل معطل کر دیتا ہے اور عاقل کو بقائے عقل کے باوجود عقل کے استعمال سے عاجز کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اغماء تمام احوال میں ناقض وضو ہے یعنی اغماء قیام کی حالت میں طاری ہو یا رکوع اور سجود کی حالت میں ٹیک لگانے کی حالت میں طاری ہو یا کروٹ پر لیٹنے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغماء طاری ہوگا ناقض ہوگا۔ برخلاف نیند کے کہ وہ صرف لیٹنے اور ٹیک لگا کر سونے کی حالت میں ناقض ہوتی ہے دوسری حالتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔ اور اغماء مانع بناء ہے یعنی اگر اغماء کی وجہ سے نماز میں وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بناء کرنا جائز نہیں ہے۔ اغماء تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اس کے برخلاف اگر نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بناء کرنا جائز ہے۔ بہرحال اس سے بھی اغماء کا نیند سے بڑھا ہوا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اغماء کا ممتد ہونا معتبر ہے اگرچہ صرف نماز کے حق میں معتبر ہے روزے اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے اس کے برخلاف نوم کہ اس کا امتداد کسی بھی چیز میں معتبر نہیں ہے نہ نماز کے حق میں اور نہ اس کے علاوہ کے حق میں۔ پس اغماء اگر ایک دن رات سے زائد ممتد ہو گیا تو نماز کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نماز کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے مثلاً اگر کوئی شخص زوال سے پہلے بے ہوش ہوا اور اگلے دن زوال کے بعد ہوش میں آیا تو شیخین کے نزدیک یہ امتداد معتبر ہوگا اور مغمی علیہ سے فوت شدہ پانچوں نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی اور امام محمد رح کے نزدیک یہ امتداد اس وقت معتبر ہوگا جب اگلے دن کی عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد اس کو ہوش آیا ہو کیونکہ اب ایک دن رات کی نمازوں پر اضافہ ہوا ہے اور چھ نمازیں فوت ہوئی ہیں لہذا ان کی قضاء ساقط ہو جائے گی اور پہلی صورت میں امام محمد کے نزدیک قضا ساقط نہ ہوگی۔

روزے کے حق میں اغماء کا امتداد اسلئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغماء کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے لہذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی پورا ماہ بے ہوش رہا تب بھی اس کے ذمہ سے قضاء صوم ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہ کی قضا کرنا واجب ہوگا۔ اور اغماء کا امتداد جب ایک ماہ تک نادر ہے تو ایک سال تک بدرجۂ اولیٰ نادر ہوگا لہذا زکوٰۃ میں بھی اسکے امتداد کا اعتبار نہ ہوگا اور پورا سال بے ہوش رہنے کے باوجود اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ الحاصل اغماء اگر ممتد نہ ہو تو وہ وجوب قضاءِ صلوۃ میں نوم کے ساتھ لحق ہوگا اور اگر ممتد ہے تو عدمِ وجوبِ قضاءِ صلاۃ میں جنون اور صغر کے ساتھ لاحق ہوگا۔

وَ اَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْاَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ

وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُوْلِ النَّسَبِ إِذَا أَقَرَّ أَنَّ نِصْفَهُ عَبْدُ فُلَانٍ إِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَمِيْعِ أَحْكَامِهِ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى الْإِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأْ انْفِعَالُهُ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رح الْإِعْتَاقُ إِزَالَةٌ لِمِلْكٍ مُتَجَزٍّ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ إِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ أَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِإِبَاحَةِ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ

ترجمہ اور بہرحال رقیت تو وہ ایسا عجز حکمی ہے جو دراصل بطور سزا کے مشروع ہوا ہے لیکن رقیت حالت بقار میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا محل ہو جاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس امام محمدؒ نے جامع کبیر میں مجہول النسب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب اس نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام شمار کیا جائیگا اور ایسے ہی وہ عتق جو اس کی ضد ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اعتاق غیر متجزی ہے کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق غیر متجزی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اعتاق ایسی ملک متجزی کا ازالہ ہے کہ محل سے پوری ملک کے سقوط کے ساتھ حکم غیر متجزی یعنی عتق متعلق ہو پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوگیا تو علت کا نصف حصہ پایا گیا پس عتق اس کی تکمیل تک موقوف رہے گا۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے ادائے صلاۃ کی اباحت کے لئے اعضائے وضو کا غسل۔ اور جیسے طلاق کے اعداد تحریم کے لئے۔

تشریح عوارض سماوی میں سے ساتواں عارضہ رقیت (غلامی) ہے۔ لغت میں رقیت ضعف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ ضعیف اور کمزور بناوٹ کے کپڑے کے لئے ثوب رقیق کہا جاتا ہے اور اسی سے رقت القلب ضعفِ قلب کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجز حکمی کا نام رقیت ہے یعنی غلام بحکم شرع عاجز اور مجبور ہے حتی کہ وہ ان احکام پر قادر نہیں ہوتا جن پر آزاد قادر ہوتا ہے مثلاً شہادت، ولایت، قضاء اور مالکیتِ مال۔ مصنف کہتے ہیں کہ رقیت ابتداءً اور اصل وضع میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر مشروع کیا گیا ہے یعنی کفار نے اللہ کی عبادت اور عبدیت سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعث عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنادیا۔ رقیت چونکہ ابتداءً اور اپنی اصل وضع میں کفر کی سزا ہے اسلئے رقیت ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہوسکتی ہے یعنی ابتداءً کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جا سکتا ہے لیکن رقیت انتہاءً اور بقاءً حق العبد ہے اور ایک حکمی امر ہے یعنی حالت بقار میں سزا اور عقوبت

کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتی کہ غلام اگر مسلمان بھی ہوگیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہ ہوگا جیسا کہ خراج ابتداء میں بطریق عقوبت ثابت ہوتا ہے حتی کہ ابتداءً کسی مسلمان پر خراج واجب نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن حالتِ بقاء میں دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتی کہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس مسلمان پر بھی خراج لازم آئے گا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے انسان تملک اور تصرف کا محل بن جاتا ہے یعنی انسان جب رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا مملوک بھی بنتا ہے اور اس میں لوگ خرید و فروخت اور استخدام کا تصرف بھی کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے کہا کہ رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ کسی غلام کا ایک حصہ مرقوق ہو اور ایک حصہ مرقوق نہ ہو۔ بلکہ پورا مرقوق ہوگا یا پورا غیر مرقوق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رقیت کفر کا اثر ہے اور کفر غیر متجزی ہے لہذا اس کا اثر یعنی رقیق ہونا بھی غیر متجزی ہوگا۔ نیز رقیت اللہ کا حق ہے اور اللہ کا حق متجزی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کسی بندے کے ایک حصہ کو غلام اور ایک کو آزاد کہنا صحیح نہ ہوگا۔ ہاں وہ مِلک جو رقیت کے لئے لازم ہے اور رقیت پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہوسکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدھے آدھے کے مالک ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا آدھا فروخت کیا تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا۔ یہ بھی خیال رہے کہ ملکیت رقیت سے عام ہے کیونکہ ملکیت انسان کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیق اور غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

مصنفِ حسامی نے علماء احناف کے نزدیک رقیت کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت امام محمد رح نے جامع کبیر میں تحریر کیا ہے کہ اگر کسی مجہول النسب آدمی نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں آدمی کا غلام ہے تو اس کے اقرار کی وجہ سے اس کو شہادت اور دیگر احکام میں پورا غلام شمار کیا جائے گا۔ یعنی جو حال رقیق کامل کی شہادت کا ہوگا وہی حال اس کی شہادت کا ہوگا۔ اور حدود، میراث، حج اور زکوٰۃ میں جو حکم کامل رقیق کا ہوگا وہی حکم اس کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ اسکو اس کے اقرار کی وجہ سے آدھا غلام اور آدھا آزاد شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ پورے کا پورا غلام شمار کیا جائے گا البتہ معقرلہ کے لئے مِلک اس کے آدھے میں ثابت ہوگی اور باقی آدھے میں ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک بالاتفاق متجزی ہوسکتی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جسطرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح عتق جو اس کی ضد ہے وہ بھی غیر متجزی ہے کیونکہ عتق نام ہے ایسی حکمی قوت کا جس کی وجہ سے انسان مالکیت، شہادت اور ولایت کا اہل ہوجاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصہ میں ثابت ہو اور بعض حصہ میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا نہیں ہوسکتا ہے تو عتق بھی متجزی نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین رح نے فرمایا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) بھی متجزی نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے اپنا نصف

غلام آزاد کیا تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من اعتق شقصا لہ فی عبدہ عتق کلہ"۔
اگر کسی نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ مصنف حسامی نے اعتاق کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ عتق اعتاق کا اثر اور اعتاق کے لئے لازم ہے اور چونکہ مؤثر بغیر اثر کے اور ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے اعتاق بغیر عتق کے متحقق نہ ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے" اعتقتہ فعتق " میں نے اس کو آزاد کیا سو وہ آزاد ہو گیا جیسا کہ "کسرتہ فانکسر" کہا جاتا ہے بہرحال اعتاق بغیر عتق کے متصور نہیں ہوگا۔ اور عتق متجزی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہذا اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ اگر اعتاق متجزی ہو کر پایا جائے اور عتق بالکل نہ پایا جائے تو ملزوم کا بغیر لازم کے اور مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا لازم آئے گا اور اگر اعتاق متجزی عتق کے ساتھ موجود ہو تو عتق متجزی ہوگا یا غیر متجزی اگر اول ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عتق رقیت زائل کرنے کا نام ہے اور رقیت متجزی نہیں ہوتی ہے لہذا عتق بھی متجزی نہ ہوگا اور اگر عتق غیر متجزی ہے تو اثر کا بغیر مؤثر کے متحقق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اثر یعنی عتق تو پورے غلام میں ثابت ہوگا اور مؤثر یعنی اعتاق کو چونکہ متجزی فرض کیا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اثر یعنی عتق بغیر مؤثر کے یعنی بغیر اعتاق کے پایا گیا حالاں کہ یہ ممتنع ہے۔ الحاصل اعتاق کو متجزی قرار دینا مذکورہ امور ممتنعہ کو مستلزم ہے اور جب اعتاق کے متجزی ہونے کا قول، امور ممتنعہ کو مستلزم ہے تو اعتاق کا متجزی ہونا ممتنع ہوگا اور اس کا غیر متجزی ہونا ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ عتق متجزی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صاحبین کی پیش کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا اسلئے کہ آزاد کرنے والا صرف اپنے حق میں تصرف کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی چونکہ صرف اللہ کا حق ہے اسلئے یہ اس میں تصرف کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ الحاصل اعتاق، ملک زائل کرنے کا نام ہے یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک ثبوتاً اور زوالاً دونوں طرح متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے آدھا غلام فروخت کیا تو اس کی آدھی ملک زائل ہو جائے گی اور اگر آدھا غلام خرید کیا تو اس کے لئے آدھی ملک ثابت ہو جائے گی۔ بہرحال اعتاق ملک متجزی کے زائل کرنے کا نام ہے مگر حکم غیر متجزی یعنی عتق غلام سے پوری ملک کے ساقط ہونے اور زائل ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ملک اگرچہ متجزی ہے لیکن عتق جو غیر متجزی ہے اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے گی پس اگر کسی نے نصف غلام آزاد کیا یعنی اپنی نصف ملک کو زائل کیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے جیسا کہ ابھی گذرا ہے اور یہاں چونکہ ابھی تک نصف ملک زائل ہوئی ہے اسلئے نصف علت موجود ہوگی اور نصف علت سے چونکہ معلول متحقق نہیں ہوتا ہے اسلئے نصف ملک زائل کرنے سے عتق متحقق نہ ہوگا بلکہ عتق تکمیل علت پر موقوف رہے گا جوں ہی علت مکمل ہوگی یعنی پوری ملک زائل ہوگی ووں ہی معلول متحقق ہو جائے گا یعنی عتق ثابت ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملک جو متجزی ہے اس کے ازالہ کا اس عتق کے ثبوت کے لئے جو غیر متجزی ہے علت ہونا ایسا ہے جیسا کہ اعضائے وضو کا دھونا ادائے صلوٰۃ کی اباحت کے لئے علت ہے کہ اعضائے وضو کا دھونا تو متجزی ہے لیکن ادائے صلوٰۃ کی اباحت غیر متجزی ہے یعنی اگر کسی نے اپنے ہاتھ دھوئے یا چہرہ دھویا تو اس سے حدث زائل ہوجائیگا اور طہارت ثابت ہوجائے گی البتہ کامل طہارت ثابت نہ ہوگی اور رہا اباحت صلوٰۃ کا معاملہ تو وہ تمام اعضاء کے دھوئے بغیر یعنی بغیر طہارت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی ملاحظ فرمائیے یہاں علت یعنی اعضاء وضو کا دھونا متجزی ہے اور اس سے متعلق حکم یعنی اباحت صلوٰۃ غیر متجزی ہے ۔ اور جیسے حرمت غلیظہ کی علت تین طلاقیں ہیں لیکن تین طلاقیں متجزی ہیں اور اس سے متعلق حکم یعنی حرمتِ غلیظہ غیر متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاق ثابت ہوجائیگی لیکن بغیر کمال عدد یعنی تین کے بغیر حرمتِ غلیظہ ثابت نہ ہوگی ۔ پس اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ازالۂ ملک جو علت ہے وہ تو متجزی ہے مگر اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے یعنی عتق وہ غیر متجزی ہے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور ازالہ ملک متجزی ہے لہذا اعتاق بھی متجزی ہوگا ۔ اور صاحبین کے نزدیک اعتاق کا اثر عتق اور رقیت زائل کرنا ہے اور عتق اور رقیت کا زائل ہونا غیر متجزی ہے لہذا اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا ۔

وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيْ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْاِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلَّا فِيْمَا اسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ

ترجمہ اور یہ رقیت مال ہونے کی حیثیت سے مالکیت مال کے منافی ہے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حتی کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) باندی رکھنے کے مالک نہ ہوں گے اور اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے فریضہ حج صحیح نہ ہوگا اور قدرت منافع بدنیہ ہیں کیونکہ منافع مولیٰ کے لئے ہیں مگر بدنی عبادات میں، جن کا استثنار کردیا گیا۔

تشریح جب مصنف رح رقیت کی تعریف کرچکے اور اعتاق کے متجزی اور غیر متجزی ہونے میں مشائخ احناف کا اختلاف بیان کرچکے تو اب رقیت کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیق ہونا بن حیث المال مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی غلام کسی مال کا مالک نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے خود اپنے مولیٰ کا مال اور مملوک ہے اور وصف مملوکیت وصف مالکیت کی ضد ہے اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی علامت ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے بہر حال مالکیت اور

ملوکیت جب ضدین ہیں تو ایک آدمی کے اندر ایک ہی جہت سے دونوں وصف کیسے جمع ہوسکتے ہیں یعنی ایک آدمی مالک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور مملوک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو یہ کیسے ہوسکتا ہے۔ ہاں، دو جہتوں سے مذکورہ دونوں وصف جمع ہوسکتے ہیں یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی میں مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو۔

الحاصل غلام کسی مال کا مالک نہیں ہوسکتا حتیٰ کہ غلام اور مکاتب مجامعت کے لئے باندی رکھنے میں بھی مالک نہ ہونگے اگرچہ مولیٰ اجازت ہی کیوں نہ دیدے مصنف نے خاص طور سے مکاتب کا ذکر کیا ہے اگرچہ مدبر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مکاتب چونکہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے اپنی کسب کردہ چیزوں کا وہی زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ پس اس احقیت کی وجہ سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے مجامعت کیواسطے باندی رکھنے کی اجازت ہو۔ مصنف حسامی نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے خاص طور پر مکاتب کا ذکر فرمایا۔ اور غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا فریضۂ حج بھی صحیح نہ ہوگا یعنی اگر ان دونوں نے حج کر بھی لیا تو وہ نفل واقع ہوگا اگرچہ مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ وجوب حج کے شرائط میں سے قدرت اور استطاعت ہے اور رقیق کے لئے بالکل قدرت نہیں ہوتی اسلئے کہ قدرت نام ہے منافع بدنیہ کا اور غلام کے منافع بدنیہ سارے کے سارے اس کے مولیٰ کے لئے ہوتے ہیں پس جب غلام کے اندر قدرت مفقود ہے تو اس پر حج بھی فرض نہ ہوگا مگر اس کے باوجود اگر اس نے حج ادا کیا تو وہ نفلی حج ہوگا نہ کہ حج فرض۔ البتہ غلام پر فقیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ اگر حج کرنے کے بعد مالدار ہوگیا تو اس کا یہ ہی پہلا حج فرض شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا اوائے حج کی اصلی شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادا کی سہولت کے لئے ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ غلام کے منافع بدنیہ کا مالک بلاشبہ اس کا مولیٰ ہوتا ہے لیکن وہ منافع بدنیہ جن کی ضرورت عبادات بدنیہ نماز روزے میں پڑتی ہے وہ مستثنیٰ ہیں یعنی ان کا مالک بالاجماع مولیٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا مالک خود غلام ہوتا ہے اور ان کے حق میں غلام، غلام نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہوتا ہے لہٰذا غلام جب فرض نماز یا فرض روزے ادا کرے گا تو یہ فرض ہی واقع ہوگا نفل شمار نہ ہوگا۔

وَالرِّقُّ لَايُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِيْ كَمَالَ الْحَالِ فِيْ اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهُ يَنْكِحُ الْعَبْدُ اِمْرَاَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتَنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحُدُوْدُ اِنْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهُ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ بِنُقْصَانٍ فِيْ اَحَدِ ضَرْبَيِ

الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْأُنُوثَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَأْذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهُ فِيمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْإِذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَأْذُونِ

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور غیر مال نکاح، دم اور حیات ہے اور رقیت کمالِ حال کے منافی ہے ان کرامتوں کی اہلیت میں جن کو دنیا میں بشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے ذمہ، ولایت اور حلت حتی کہ رقیق کا ذمہ اس کی رقیت کی وجہ سے ضعیف ہے لہذا اس کا ذمہ بذات خود دین کا حامل نہ ہوگا اور اس ذمہ کی طرف مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملا دیا جائے گا اور ایسے ہی حلت رقیت کی وجہ سے آدھی ہو جاتی ہے حتی کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی اور عدت، باری اور حد آدھی ہو جائے گی اور اس کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی اسلئے کہ رقیق مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا اہل ہے (لیکن) مال کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا ثابت ہوگا کیونکہ مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک میں نقصان ہے جیسا کہ انوثت کی وجہ سے دیت آدھی کردی جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور اس کے لئے تصرف یعنی قبضہ کے واسطے حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو قبضہ تک رسائی کے لئے مشروع ہے اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں قرار دیا اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح مصنف نے رقیت کا دوسرا حکم بیان کرتے ہوئے کہا کہ رقیت مال کے علاوہ دوسری چیزوں کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے کیونکہ رقیق من حیث المالیت اگرچہ مملوک ہوتا ہے لیکن من حیث الآدمیت غیر مملوک ہوتا ہے پس غیر مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اسلئے رقیق اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو چیزیں غیر مال کے قبیل سے ہیں مثلاً نکاح غیر مال ہے لہذا رقیق نکاح کا مالک ہوگا اسلئے کہ رقیق بھی نکاح کا محتاج ہوتا ہے اور رقیق نکاح کا محتاج اسلئے ہے کہ جائز طریقے پر شہوتِ فرج کا پورا کرنا فرض ہے اور رقیق اگرچہ ضرورت کے وقت اکلاً ولبساً مولیٰ کے مال سے نفع اٹھانے کا مالک ہے لیکن ضرورت کے وقت وطیاً اس کی باندی سے نفع اٹھانے کا مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ وطی کرنے کے لئے باندی رکھنے کا مالک ہے پس جب وہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نہ تو باندی رکھ سکتا ہے اور نہ ہی مولیٰ کی باندی سے اس ضرورت کو پورا کر سکتا ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے سوائے نکاح کے اور کوئی

صورت باقی نہیں رہی پس جب اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہ رہی اور اس ضرورت کا پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے رقیق نکاح کا مالک ہوگا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا اسلئے کہ نکاح، مہر کو مستلزم ہے اور رقیق کے پاس اگر اپنے رقبہ کے علاوہ دوسرا مال نہ ہو تو مہر کا وجوب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی اس کو بیچ کر اسکی بیوی کا مہر ادا کیا جائے گا حالانکہ رقیق کی مالیت اور اس کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہٰذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر بصورتِ نکاح مہر واجب کردیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہوگا پس نکاح کی وجہ سے مہر واجب کرنے میں چونکہ مولیٰ کا ضرر ہے اسلئے اس نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر صرف اسلئے موقوف ہے کہ رقیق کا نکاح مولیٰ کے لئے باعث ضرر ہے چنانچہ اگر یہ ضرر باقی نہ رہے تو رقیق کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا مثلاً رقیق نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا پھر مولیٰ نے اسکو آزاد کرکے اس کی مالیت سے اپنا حق ساقط کردیا تو وہ سابق نکاح جو مولیٰ کی اجازت کے بغیر صادر ہوا ہے نافذ ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب رقیق نکاح کا مالک ہے تو مولیٰ رقیق کو نکاح پر مجبور کرنے کا مالک نہ ہونا چاہئے بلکہ رقیق کو اختیار ہونا چاہئے جی چاہے نکاح کرے اور جی چاہے نکاح نہ کرے حالانکہ فقہاء کہتے ہیں کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرسکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مالک اسلئے ہے تاکہ اس کی ملک اس زنا سے محفوظ ہو جائے جو سبب نقصان ہے یعنی زنا کی وجہ سے رقیق کی مالیت کم ہو جاتی ہے اور یہ سراسر مولیٰ کا نقصان ہے لہٰذا اس نقصان سے بچنے کے لئے مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مجاز ہوگا۔ دم اور حیات بھی غیر مال کے قبیل سے ہیں لہٰذا رقیق ان دونوں کا بھی مالک ہوگا اور ان دونوں کا مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ رقیق بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور زندگی ان دونوں کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا رقیق دونوں کا مالک ہوگا یہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں کو تلف کرنے کا مالک و مجاز نہیں ہے اور رقیق اگر کسی کے قتل عمد کا اقرار کرلے جو موجبِ قصاص ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس سلسلہ میں رقیق، آزاد کے مشابہ ہے پس جسطرح قتل عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح رقیق کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

"وینافی کمال الحال" سے مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت ان کرامتوں کی اہلیت کے سلسلے میں جو آدمی کے لئے دنیا میں موضوع ہیں کمالِ شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جنکو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے۔ مراد یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے مگر رقیق آدمی کو اس کی رقیت کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ناقص اور ضعیف درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے۔ مصنف نے فی الدنیا کی قید لگا کر اخروی شرف و کرامت سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخروی شرف میں آزاد و رقیق دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف کی اہلیت کا مدار تقویٰ پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" اور رہا دنیوی کمالی شرف تو رقیق اس سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ، ولایت اور حلت۔ ذمہ تو اس لئے شرف و کرامت ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر

واجب کرے اور اس کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر واجب کیا جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہوجاتا ہے۔ اور خطاب کا اہل ہوجاتا ہے۔ پس ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہونا اور خطاب کا اہل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ ایک کرامت اور شرف کی چیز ہے۔ ولایت کے کرامت اور اعزاز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسرے پر قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا چاہے یا نہ چاہے اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی علامت ہے اور غلبہ اور سلطنت کرامت وشرف ہے لہذا ولایت بھی باب کرامت سے ہوگی اور حلتِ نسار (عورتوں کا حلال ہونا) اسلئے کرامت ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا فراش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسع کرنا کہ اس کو گناہ اور ملامت لاحق نہ ہو بلاشبہ کرامت واعزاز ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف وکرامت دوسری مخلوق کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے نو عورتوں تک حلت کو زیادہ کردیا گیا۔ حتی ان ذمتہ سے مصنف اس بات پر تفریع پیش فرمارہے ہیں کہ رقیت، مذکورہ کمالات کے منافی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ رقیت چونکہ کمالات حاصل ہونے کے منافی ہے اسلئے رقیق کا ذمہ اس کی رقیت کی وجہ سے ضعیف ہوگا کیونکہ رقیق ہونے کی وجہ سے وہ مال ہے اور مال کے لئے کوئی ذمہ نہیں ہوتا لہذا رقیق کے لئے بالکل ذمہ نہ ہونا چاہئے نہ کامل اور نہ ناقص مگر چونکہ وہ مکلف انسان بھی ہے اس لئے اس کے واسطے کامل ذمہ ضرور ہونا چاہئے پس ہم اس کے انسان ہونے کی وجہ سے اصل ذمہ کے وجود کے قائل ہوگئے اور رقیق ہونے کی وجہ سے اس کے ضعف کے قائل ہوگئے یعنی رقیق کے لئے نفس ذمہ تو ثابت ہوگا لیکن وہ ذمہ ناقص ہوگا پس نقصان ذمہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ رقیق بذات خود دَین کا متحمل نہ ہوگا یعنی رقیق اگر محجور ہو ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور نفس ذمہ کے ثابت ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس کے ذمہ کے ساتھ اس کے رقبہ کی مالیت کو ملادیا گیا یا کسب کو ملادیا گیا تو اس کا ذمہ دَین کا متحمل ہوجائے گا یعنی فی الحال اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائے گا اور رقبہ کی مالیت اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ مولے اس کو تصرف کی اجازت دیدے پس اب اگر یہ عبد ماذون کسی کا مال ہلاک کردے گا تو کما کر ضمان ادا کریگا اور اگر یہ ممکن نہ ہوا تو اس کو اس دَین میں فروخت کردیا جائے گا۔ الحاصل مولیٰ نے جب رقیق کو تصرف کی اجازت دیدی تو گویا اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب کو ملادیا گیا اور جب ان کو ملادیا گیا تو رقیق کا ذمہ دَین کا متحمل ہوگا اور اس سے فی الحال دَین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

"وکذلک الحل" سے مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیت کی وجہ سے رقیق کا ذمہ ناقص اور ضعیف ہوجاتا ہے اسیطرح رقیت کی وجہ سے وہ حلت ناقص اور آدھی ہوجاتی ہے جس پر ملک نکاح مبنی ہے یعنی جس طرح رقیت ذمہ کو ناقص کردیتی ہے اسی طرح حلتِ نسار کو ناقص اور آدھا کردے گی چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کا مجاز ہے تو رقیق اپنی رقیت کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور آزاد عورت کو اگر تین طلاقیں دی جاسکتی ہیں تو باندی کی صرف دو طلاقیں ہوں گی اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو، حرہ اور امۃ

کے درمیان فرق کرنے کیلئے مناسب تو یہ تھا کہ باندی کی ایک اور نصف طلاق ہو کیونکہ تین کا آدھا یہی ہے لیکن طلاق چونکہ متجزی نہیں ہوتی اسلئے اس نصف کو مکمل کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ باندی کی حلت دو طلاقوں سے فوت ہو جائے گی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ؛ " طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان " (ترمذی) عدت میں چونکہ ملک نکاح کی تنظیم ہے اس لئے عدت بھی نعمت ہوگی اور رقیت نعمتوں کی تنصیف میں مؤثر ہے لہذا باندی کی عدت آزاد عورت کی عدت کے مقابلہ میں نصف ہوگی مگر حیض جس کے ذریعے عدت گذاری جاتی ہے وہ چونکہ تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اسلئے احتیاطاً دوسرا حیض پورا کرنا بھی ضروری ہوگا اور باندی کی عدت بجائے ڈیڑھ حیض کے دو حیض ہوگی۔

اور قَسَمْ (باری) حلت پر مبنی ہے یعنی عورتیں حلال ہوں گی تو باری لگانے کی ضرورت پیش آئے گی ورنہ نہیں اور جب قسم حلت پر مبنی ہے تو قسم بھی ایک نعمت ہوگی اور رقیت کی وجہ سے نعمتوں میں چونکہ تنصیف ہو جاتی ہے اسلئے باندی کی قسم، حرہ کی قسم کے بہ نسبت آدھی ہوگی یعنی شوہر حرہ کے پاس اگر دو دن قیام کرے گا تو باندی کے پاس ایک دن قیام کرے گا۔ اور حد، اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ایک عقوبت ہے یعنی باوجودیکہ اللہ نے اپنے اس بندے کو نعمتوں سے نوازا ہے لیکن اس نے اس کی نافرمانی کی ہے مثلاً زنا کیا یا شراب پی پس آزاد جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کامل ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور رقیق جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کم ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی آزاد کی بہ نسبت کم یعنی آدھی ہوگی۔ مثلاً زنا کے ارتکاب پر اگر آزاد کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے تو غلام کو پچاس مارے جائیں گے۔

اور رقیت کی وجہ سے رقیق کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی چنانچہ اگر کسی نے غلام کو خطاءً قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ پر دس ہزار درہم سے کم درہم واجب ہوں گے اگرچہ غلام کی قیمت دس ہزار سے زائد ہی کیوں نہ ہو یعنی اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی اور اگر دس ہزار یا اس سے زائد قیمت ہے تو دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ آزاد کی دیت دس ہزار درہم ہیں اور غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہے تو اس کو آزاد کے مرتبہ سے گھٹانے کے لئے اس کی دیت میں دس ہزار درہم میں سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مال کی مالکیت، یہ مالکیت آزاد کو تو بدرجہ کمال حاصل ہوتی ہے لیکن غلام کو نقصان کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اسلئے کہ آزاد تو مال کے رقبہ یعنی عین مال کا بھی مالک ہوتا ہے اور اس مال میں تصرف اور اس پر قبضہ کا بھی مالک ہوتا ہے لیکن غلام تصرف اور قبضہ کا مالک تو ہوتا ہے مگر رقبہ اور عین مال کا مالک نہیں ہوتا پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص ہے اور آزاد کی یہ مالکیت کامل ہے۔ (۲) غیر مال یعنی ملک متعہ کی مالکیت جیسے نکاح کا مالک ہونا۔ ملک متعہ کی مالکیت ذکورت (مذکر ہونے) سے ثابت ہوتی ہے، انوثت سے ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کوئی عورت کسی عورت کے ملکِ متعہ کی مالک نہیں ہوسکتی ہے الحاصل آزاد مرد کو تو دونوں قسم کی مالکیت علی وجہ الکمال حاصل ہوتی ہے اور عورت صرف قسم اول کی مالکیت کی اہل ہے۔ قسم

ثانی کی مالکیت کی اہل نہیں ہے اور رقیق اگرچہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کا ثبوت اس کے لئے علیٰ وجہ النقصان ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے پس عورت چونکہ مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم کی بالکل اہل نہیں ہے نہ علیٰ وجہ الکمال اور نہ علیٰ وجہ النقصان۔ اسلئے عورت کی جان کی قیمت یعنی اس کی دیت آزاد مرد کی دیت سے آدھی ہوگی اور غلام چونکہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کی مالکیت ناقص ہے اسلئے اس کی جان کا بدل یعنی اس کی دیت کو آزاد کی دیت سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا کہ غلام کی جان کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام مال میں تصرف کا بھی اہل ہے اور اس پر قبضہ کے استحقاق کا بھی اہل ہے لیکن اس کے عین کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے لہذا اسکی جان کے بدل (دیت) کو آزاد کی دیت سے کم کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کی مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان ہے جیسا کہ مؤنث ہونے کی وجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے کیونکہ مؤنث کے حق میں ان دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکل معدوم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غلام بھی مالکیت کی دوسری قسم کا اہل نہیں ہے جیسا کہ عورت اہل نہیں ہے کیونکہ غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نکاح کی مالکیت غلام کے لئے علیٰ وجہ الکمال ثابت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ بالکل شریک نہیں بلکہ نکاح کے سلسلہ میں غلام آزاد کے مثل ہے اور رہا غلام کے نکاح کا مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہونا تو وہ اسلئے نہیں کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص یا مفقود ہے بلکہ اسلئے ہے کہ غلام کے نکاح کی وجہ سے مہر کا وجوب غلام کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا چنانچہ مہر ادا کرنے کے لئے غلام کو بیچا بھی جا سکتا ہے اور غلام کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہذا غلام کا نکاح کرنا مالی اعتبار سے مولیٰ کو ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا پس مولیٰ کے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے غلام کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کیا گیا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ غلام کا مال کے اندر تصرف کا اہل ہونا اور اس پر قبضہ کے حقدار ہونے کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے۔ اسلئے کہ عبد ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف کا جو حکم اصلی ہے یعنی ان چیزوں پر قبضہ جو تصرف کے نتیجہ میں کمائے گا اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور قبضہ کا ثابت ہونا تصرف کا مقصود اصلی اور حکم اصلی اسلئے ہے کہ انسان اپنی بقاء کے سبب یعنی مال سے نفع اٹھانے کا محتاج ہے اور مال سے نفع اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ وہ مال اسکے قبضہ میں ہو بہرحال عبد ماذون اپنے لئے بطریق اصالت تصرف کرتا ہے نہ کہ بطریق نیابت اور تصرف کا مقصود اصلی یعنی قبضہ اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور غلام کا اپنے لئے تصرف کرنا اور اس کے لئے قبضہ کا ثابت ہونا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ غلام تصرف کا بھی اہل ہے اور قبضہ کے حقدار ہونے کا بھی اہل ہے۔ اور رہی ملکِ عین یعنی عینِ مال کا مالک ہونا تو یہ ملکِ یدکیطرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہے کیونکہ ضرورتِ انسانی تصرف اور قبضے سے پوری ہو جاتی ہے ملک عین کو ضرورت پورا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اگر انسان عینِ مال کا مالک نہ ہو لیکن وہ مال اس کے قبضہ میں ہو اور وہ اس میں تصرف کا مجاز ہو تو وہ اپنی ضروریات بآسانی پوری کرے گا اور اگر انسان مال کا مالک ہو مگر وہ مال اس کے قبضہ میں نہ ہو تو انسان اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا ہے بہرحال جب ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے اور عین مال کے مالک ہو جانے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو عینِ مال کا مالک ہونا

ملکِ ید (قبضہ) کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہوگا البتہ ملکِ عین اور ملکِ رقبہ کو ملکِ ید تک رسائی کا ذریعہ بناکر مشروع کیا گیا ہے اور اس ملکِ عین میں مولیٰ عبد ماذون کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے لہٰذا جب عبد ماذون تصرف کریگا تو ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ملک مباشر اور متصرف کے لئے ثابت ہو مگر چونکہ غلام جو مباشر ہے ملک کا اہل نہیں ہوتا اسلئے ملک اس کے واسطے ثابت نہ ہوگی بلکہ مولیٰ کو اس کا قائمقام بناکر ملک اس کے لئے ثابت کردی جائے گی۔

"ولہذا جعلنا" سے مصنف فرماتے ہیں کہ ملک چونکہ غلام کے لئے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ثبوتِ ملک میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے اسلئے ہم نے غلام کو حکم ملک میں نہ کہ حکم تصرف میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح قرار دیا یعنی غلام ملکِ ید اور ملکِ تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا لیکن ملکِ عین اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا چنانچہ اگر غلام ماذون نے کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا مالک مولیٰ ہوگا جیسا کہ وکیل بالشراء اگر کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کا مالک وکیل نہیں ہوتا بلکہ مؤکل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ملکِ عین کے سلسلے میں غلام وکیل کے مانند ہوا۔ اور مولیٰ، تصرف کی اجازت کے بعد اگر غلام کی مرضی کے بغیر اس کو تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے جیسا کہ مؤکل وکیل کی رضا کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ عبد ماذون بقائے اذن کے حکم میں وکیل کے مرتبہ میں ہے یعنی جسطرح مؤکل وکیل کو جب تک تصرف کی اجازت دیگا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کردے گا تو ختم ہوجائے گی اسی طرح مولیٰ جب تک غلام کیلئے تصرف کی اجازت باقی رکھے گا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کردیگا ختم ہوجائے گی۔

مصنف کی عبارت میں فی مسائل مرض المولیٰ کا تعلق فی حکم الملک کے ساتھ ہے اور فی عامۃ مسائل الماذون کا تعلق فی حکم بقاء الاذن کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہم عبد ماذون کو ملک کے حکم میں مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور بقائے اذن کے حکم میں ماذون کے عام مسائل میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں قسم اول کی مثال یعنی اس کی مثال کہ عبد ماذون مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں ملک کے حکم میں وکیل کے مانند ہے، یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ مرض الموت میں مبتلا ہوگیا اور اس غلام ماذون نے غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی پھر مولیٰ مرگیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ مولیٰ کے ذمہ کسی کا دَین ہے یا نہیں اگر اس کے ذمہ دَین ہے تو چونکہ اس غلام اور دیگر چیزوں کے ساتھ غرماء اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہوچکا تھا اسلئے اس غلام ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کے ذمہ دَین نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک مولیٰ کے تہائی مال میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ غلام وکیل کے درجہ میں ہے اور مؤکل اگر مرض الموت میں کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بناکر مرجاتا تو وکیل کا وہ تصرف جو اس نے مؤکل کے مرض الموت میں کیا ہے مؤکل کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوتا پس اسی طرح عبد ماذون کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کے مرض الموت میں کیا ہے مولیٰ کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مرض الموت میں مرض الموت کی وجہ سے مرنیوالے کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہوجاتا ہے۔

لہذا اس صورت میں تبرع اور احسان کا جو بھی تصرف ہوگا وہ وصیت کے درجہ میں ہوگا اور غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ جو تصرف کیا ہے وہ بھی دوسروں پر احسان ہی ہے لہذا یہ بھی وصیت کے درجہ میں ہوگا اور وصیت کا نفاذ تہائی مال میں ہوتا ہے لہذا اس غلام ماذون کا تصرف بھی صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا جیسا کہ اگر مولیٰ مرض الموت میں خود تصرف کرتا تو وہ تہائی مال میں نافذ ہوتا۔ غبن یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعہ دوسروں پر احسان کرنے میں تو صاحبین بھی وہی کہتے ہیں جو امام صاحب نے فرمایا ہے لیکن اگر غلام ماذون نے غبن فاحش کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعے مولیٰ کا مال لٹایا اور دوسروں پر احسان کیا تو صاحبین کے نزدیک یہ تصرف باطل ہوگا۔ اور دوسری قسم کی مثال یعنی اس کی مثال کہ بقائے اذن کے حکم میں غلام ماذون، ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کے مرتبہ میں ہے، یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی۔ پھر مولیٰ ہمیشہ کے لئے مجنون ہوگیا یا مرتد ہو کر قتل ہوگیا یا دارالحرب میں جاکر رہنے لگا تو ان صورتوں میں یہ غلام ماذون، مجور ہو جائے گا جیسا کہ وکیل ان صورتوں میں معزول ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ میں غلام بقائے اذن کی حالت میں وکیل کے مانند ہوگیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ عبد ماذون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ نے ماذون اول کو مجور کر دیا تو ماذون ثانی مجور نہ ہوگا جیسے کسی نے وکیل بناتے ہوئے کہا کہ تو اپنی رائے سے عمل کر پھر اس وکیل نے دوسرے کو وکیل کیا پھر مؤکل نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا۔ ہاں اگر مولیٰ مر گیا تو دونوں ماذون غلام مجور ہو جائیں گے جیسا کہ مؤکل کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں۔ دیکھئے بقائے اذن کے سلسلہ میں اس مسئلہ میں غلام ماذون وکیل کے مانند ہے۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِهٰذَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَ اَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لِاَنَّ اِسْتِطَاعَتَهُ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت، ایمان اور دارالاسلام سے (حاصل) ہوتی ہے اور غلام اس میں آزاد کے مثل ہے اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کر دیا جائے گا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی حتی کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی استطاعت کا حج اور جہاد میں مولیٰ پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت غلام کی جان کی قیمت کو آزاد کی جان کی قیمت سے کم کرنے میں مؤثر ہے حتی کہ غلام کی دیت آزاد کی دیت سے دس درہم کم ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام اور آزاد کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے تو پھر آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ قصاص تو خبر ہی دیتا ہے مساوات کی حالانکہ آپ حضرات احناف کے نزدیک آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا درست ہے اگرچہ امام شافعی رح اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ امام شافعی رح تو یہ کہتے ہیں کہ آزاد من کل وجہ نفس ہے اور غلام من وجہ نفس ہے اور من وجہ مال ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد و غلام کے درمیان مساوات نہیں پائی گئی اور جب مساوات نہیں پائی گئی تو قصاص جو مساوات پر مبنی ہے غلام کی وجہ سے آزاد پر وہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن مصنف حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے یعنی خون کی عصمت زائل کرنے میں رقیت کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام اور رقیق کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومن کا قاتل ہی گناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر ضمان یعنی دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے وہ دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یعنی ضمان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے۔
چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کر دے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول میں دونوں طرح کی عصمتیں موجود ہیں موجب گناہ بھی اور موجب ضمان بھی پس موجب گناہ عصمت کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور موجب ضمان عصمت کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کر کے وہیں رہ جائے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس مقتول میں صرف وہ عصمت موجود ہے جو موجب گناہ ہے یعنی ایمان اور جو عصمت موجب ضمان ہے یعنی دارالاسلام میں رہنا وہ موجود نہیں ہے اور غلام ان دونوں طرح کی عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے ایمان میں آزاد کے مشابہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو موجب گناہ عصمت حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی حاصل ہوگی اور دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے جو عصمت (موجب ضمان) حاصل ہوتی ہے اس میں آزاد کے مانند اس لئے ہے کہ غلام اپنے مولی کے تابع ہوتا ہے پس جب مولی کو دارالاسلام میں موجب ضمان عصمت حاصل ہے یعنی مولی دارالاسلام میں محفوظ و معصوم ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام کو بھی یہ عصمت حاصل ہوگی اور وہ بھی معصوم و محفوظ شمار ہوگا اور جب ایسا ہے کہ غلام دونوں عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے تو اس اعتبار سے آزاد و غلام کے درمیان مساوات پائی گئی اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات موجود ہے تو مبنی بر قصاص یعنی مساوات

کے پائے جانے کی وجہ سے غلام کی وجہ سے آزاد کو بطریقِ قصاص قتل کر دیا جائے گا اور اس میں کسی طرح کی کوئی قباحت نہ ہوگی اور رہا وہ شرف و اعزاز جو آزاد میں پایا جاتا ہے اور غلام میں نہیں پایا جاتا تو وہ آزاد کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے اور ان دونوں عصمتوں میں چونکہ عورت بھی مرد کے مانند ہے اسلئے عورت و مرد میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ اگرچہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے جیسا کہ اسکی وجہ گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے۔ ہاں غلام کی قیمت میں رقیت مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوتی ہے لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر غلام کی قیمت آزاد کی دیت (دس ہزار درہم) سے زائد یا برابر ہوگی تو غلام کی دیت میں سے دس درہم کم کر دئے جائیں گے یعنی غلام کی دیت میں دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہونگے اور یہ اس لئے کیا گیا تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہوا رہے۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ رقیت جہاد اور حج کی اہلیت میں نقصان پیدا کرتی ہے لہذا غلام پر نہ حج فرض ہوگا اور نہ جہاد کیونکہ غلام کا بدن اور اس کے منافع مولیٰ کے مملوک ہیں اور مولیٰ کا مال ہیں لیکن من حیث الآدمیت وہ مولے کا مملوک نہیں ہے پس آدمیت کی وجہ سے بعض منافع بدنیہ میں شریعت نے غلام کی رعایت کی حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان منافع کا استثناء کر دیا جیسے نماز، روزہ کہ یہ دونوں غلام پر فرض ہیں ان کے ادا کرنے میں مولیٰ کی اجازت درکار نہیں ہے اور بعض منافع میں شریعت نے مولیٰ کی رعایت کی ہے حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا جیسے حج اور جہاد کہ یہ دونوں غلام پر فرض نہیں ہیں حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نہ حج کرنا درست ہوگا اور نہ جہاد کرنا درست ہوگا البتہ اگر مولیٰ اجازت دیدے تو پھر غلام حج اور جہاد کا فریضہ ادا کر سکتا ہے ہاں اگر کفار مسلمانوں پر اچانک حملہ کر دیں یا امیر المومنین بلا استثناء عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کا حکم کر دے تو اس صورت میں جہاد میں شرکت کے لئے مولیٰ کی اجازت ضروری نہ ہوگی۔ بہر حال رقیت چونکہ اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے اسلئے غلام مالِ غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا خواہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد کرے خواہ بغیر اجازت کے کیونکہ مجاہد غنیمت کا مستحق کرامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کرامت میں غلام کا حال آزاد سے کمتر ہے لہذا غلام کو غنیمت میں سے سہم اور حصہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ عطیہ کے طور پر اسکو تھوڑا بہت دیا جا سکتا ہے جس کو رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ خیبر کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا ہے لیکن سہم کے طور پر نہیں دیا ہے۔ ابواللحم کے غلام عمیر سے مروی ہے کہ میں خیبر میں شریکِ جہاد ہوا اور میں غلام تھا پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے سہم مقرر نہیں کیا (سیر کبیر و مبسوط) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غلام کیلئے مالِ غنیمت میں سہم اور حصہ نہیں ہوتا ہے البتہ اسکو عطیہ کے طور پر تھوڑا بہت دیدینا چاہئے

وَانْقَطَعَتْ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِأَنَّهُ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وَانَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ
لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهٗ صَارَ شَرِيْكًا

فِی الْغَنِیْمَۃِ فَلَزِمَہٗ ثُمَّ تَعَدّٰی اِلٰی غَیْرِہٖ مِثْلُ شَہَادَتِہٖ بِہِلَالِ رَمَضَانَ

ترجمہ اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجائیں گی. اسلئے کہ رقیت عجز حکمی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے کیونکہ امان مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوجائے گا اس جہت سے وہ غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم اس پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا جیسے رمضان کے بارے میں اس کی شہادت۔

تشریح اب تک رقیق کے ذمہ اور حلت سارے متعلق تفریعی مسائل ذکر کئے گئے لیکن اب یہاں سے اس کی ولایت سے متعلق تفریعی مسائل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجاتی ہیں اسلئے کہ رقیت ایک حکمی عجز ہے یعنی رقیق بحکم شرع اپنے حق میں تمام تصرفات سے عاجز ہوتا ہے پس جب غلام کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر ولایت حاصل نہ ہوگی کیونکہ آدمی کی ولایت پہلے خود اس کی ذات پر ثابت ہوتی ہے پھر دوسروں کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے لئے نہ ولایت قضا حاصل ہوگی نہ ولایت شہادت اور نہ ولایت تزویج حاصل ہوگی یعنی غلام نہ قاضی بن سکے گا نہ گواہی دینے کا مجاز ہوگا اور نہ کسی کا نکاح کرا سکے گا

وانما صح سے ایک اعتراض کا جواب ہے. اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجاتی ہیں اور غلام کو کسی بھی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہوتی تو جہاد کے موقع پر عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ امان دینا غیر پر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مسلمان کفار کے اموال کو غنیمت بنائے اور خود ان کو اپنا غلام بنائے لیکن امان دیکر مسلمانوں کے ان حقوق کو ساقط کردیا گیا اور مسلمانوں کے حقوق کو ساقط کرنا ان پر تصرف کرنا ہے اور غیر پر تصرف کرنا ولایت ہے لہٰذا عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا دوسرے مسلمانوں پر عبد ماذون کی ولایت کا حاصل ہونا ہے۔ حالانکہ غلام کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوتی. پس عبد ماذون کا کافر حربی کو امان دینا صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ صحیح کہتے ہیں ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امان، ولایت کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت ملنے کی وجہ سے غلام مال غنیمت میں دوسرے غازیوں اور مجاہدین کا شریک ہوگیا یعنی غلام بھی انسان ہے، مخاطب ہے، غنیمت کا مستحق ہے لیکن غلام کے لئے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کی تمام مملوکہ چیزوں میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوکر ان چیزوں کا مالک ہوجائے گا پس جب عبد ماذون نے جہاد کے موقع پر کافر حربی کو امان دیا تو گویا اس نے مال غنیمت میں سے اولاً اپنا حق تلف کیا پھر وہ ضرورتاً دوسروں کی طرف متعدی ہوا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت. اسلئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ولایت کے قبیل سے ہے بلکہ اس لئے صحیح ہے کہ غلام نے رمضان کے چاند کی شہادت دیکر پہلے خود اپنے اوپر روزہ لازم کیا ہے کیونکہ چاند دیکھنے والے پر روزہ لازم ہوجاتا ہے پھر اس کی شہادت کا حکم دوسروں کی طرف متعدی ہوگیا ـــ عبارت حل کرتے وقت یہ ضرور ذہن میں رہے کہ انہ صار شریکا فی الغنیمۃ میں لفظ غنیمت اور اس کی تشریح کے ذیل میں خادم نے جہاں بھی غنیمت کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے وہی رضخ مراد ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اوپر گذر چکا

ہے کہ غلام اگرچہ ماذون فی الجہاد ہو مالِ غنیمت میں حصہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بلکہ امیر المومنین اس کو رضخ دیتاہے۔ مگر رضخ بھی چونکہ مالِ غنیمت میں سے ہی دیا جاتا ہے اسلئے وہ بھی فی الجملہ غنیمت ہی کا مال ہوا اور اسی کی وجہ سے مصنف حسامی نے صار شریکاً فی الغنیمۃ کہدیا اور خادم نے بھی اپنی تشریح کے دوران یہ ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاْذُوْنِ وَفِي الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَاءً اَنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءً بِجِنَايَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضَمَانِ مَالَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ الْمَوْلٰى الْفِدَاءَ فَيَصِيْرُ عَائِدًا اِلَى الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح حَتّٰى لَا يَبْطُلُ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيْرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر عبد ماذون کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کیطرف سے صحیح ہے اور عبد محجور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ غلام کی خطاءً جنایت کے بارے میں غلام خود اپنی جنایت کی جزاء ہو جائیگا کیونکہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب اصل کی طرف عود کر آئے گا حتی کہ افلاس کی وجہ سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے معنی میں ہے۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ رقیت غیر مال (دم، حیات) کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام اپنے خون اور زندگی کا اسی طرح مالک ہے جیسے آزاد مالک ہوتا ہے اور اس اصول پر کہ اگر اولاً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ تبعاً اور ضمناً دوسروں کی طرف متعدی ہوسکتی ہے۔ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام نے اس چیز کا اقرار کیا جو حد واجب کرتی ہو یا قصاص واجب کرتی ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے غلام خواہ محجور ہو خواہ ماذون ہو کیونکہ دم اور حیات کے سلسلہ میں غلام اصلِ حریت پر باقی ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ نہ اس کے خون بہانے کا مالک ہوگا اور اور نہ اس کی زندگی کو تلف کرنے کا مالک ہوگا اور نہ مولیٰ کا اس پر حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہوگا بہرحال جب غلام اپنے دم اور حیات میں اصلاً آزاد ہے تو اس کا موجبِ حد اور موجبِ قصاص چیزوں کا اقرار کرنا اسی طرح صحیح ہوگا جیسا کہ آزاد کا اقرار کرنا صحیح ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے مولیٰ کے حق (رقبہ عبد) کا تلف کرنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس کا اقرار صحیح نہ ہونا چاہئے تو ہم جواب دیں گے کہ اولاً تو غلام نے اپنا حق تلف کیا ہے اس کے ضمن میں بطریق تبع مولیٰ کا حق تلف ہوا ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً کوئی چیز غلام پر لازم ہو پھر ضمناً اور تبعاً دوسرے کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ مسئلہ امان میں گذر چکا ہے اسی طرح غلام کی طرف سے چوری کا اقرار کرنا صحیح ہے خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو خواہ موجود ہو اور غلام ماذون ہو یا محجور۔ بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہے۔ ہاں اگر غلام ماذون نے اقرار کیا ہے اور مالِ مسروق ہلاک

کردیا گیا ہے تو غلام پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتی ہیں اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو غلام ماذون پر قطعِ ید بھی واجب ہوگا اور مالِ مسروق کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا۔ قطعِ ید تو اسلئے واجب ہوگا کہ غلام دم اور حیات کے حق میں اصلِ حریت پر باقی ہے لہٰذا جس طرح چوری کرنے پر آزاد پر قطعِ ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا اسلئے واجب ہے کہ اگر مالِ مسروق، مسروق منہ کی طرف واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضہ میں رہا تو یہ مال مولےٰ کا مملوک ہوگا کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کا مملوک ہوا تو مولیٰ کے مملوک مال کی وجہ سے غلام کے ہاتھ کا قطع کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے مملوک مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ قطع کیا جائے۔ بہرحال جب یہ محال ہے تو مالِ مسروق، مسروق منہ کیطرف واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام محجور ہے تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر محجور نے چوری کا اقرار کیا اور مالِ مسروق ہلاک ہوگیا تو عبدِ محجور پر صرف قطعِ ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کریگا یا تکذیب اگر مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرتا ہے تو غلام محجور پر قطعِ ید بھی واجب ہوگا اور مال کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرتا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطعِ ید اور مالِ مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک قطعِ ید تو فی الحال واجب ہوگا مگر مالِ مسروق کا واپس کرنا فی الحال واجب نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مالِ مسروق سے مثل کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غلام محجور کا اقرار دو چیزوں کو متضمن ہے ایک تو خود اس کے حق کو دوم مولےٰ کے حق کو پس اول میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور ثانی میں چونکہ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی تہمت ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ جو مال غلام کے پاس موجود ہے اس کو مسروق منہ کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا مگر چونکہ غلام اقرار کرچکا ہے اسلئے آزاد ہونے کے بعد اس پر مسروق منہ کے لئے اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔ اور امام محمد رحؒ نے فرمایا ہے کہ غلام محجور پر نہ تو قطعِ ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق کو مسروق منہ کیطرف واپس کرنا لازم ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس پر واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محجور کا اپنے قبضہ میں موجود مال کے بارے میں یہ اقرار کرنا کہ یہ مال مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ پر اقرار کرنا ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک اور مولیٰ کا مال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہوگا اور غیر کے حق میں اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ لہٰذا غلام محجور کا یہ اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہ کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے بغیر چوری کے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے مگر چونکہ غلام محجور عاقل بالغ ہے اسلئے وہ اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ بھی ضرور ہوگا لہٰذا آزاد ہونے کے بعد اس سے اس مال کے مثل کا ضمان لیا جائے گا۔

وعلیٰ ہٰذا الکنا فی جنایۃ العبد سے مصنف کہتے ہیں کہ رقیت چونکہ مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی رقیق مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی شلاً کسی کو خطاءً قتل کردیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ خود اس کی گردن اس جنایت کی جزار ہوجائے گی اور مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یہ غلام جنایت کی وجہ سے مقتول کے اولیاء کے حوالہ کیا جائے۔ ہاں اگر مولیٰ فدیہ دینا منظور کرلے اور غلام کی طرف سے مقتول کے اولیاء کو دیت دینا منظور کرلے تو اب غلام کا رقبہ اس کی جنایت کا عوض نہ ہوگا پس بقول حضرت امام ابوحنیفہ رح کے واجب اصل کیطرف عود کرآئے گا۔ کیونکہ جنایات میں اصل یہی ہے کہ ارش اور دیت واجب ہو مگر رقیق چونکہ ارش اور دیت دینے پر قادر نہیں ہوتا ہے اسلئے عارضِ رقیت کی وجہ سے خود اس کے رقبہ کو جنایت کی جزار قرار دیدیا گیا لیکن جب مولیٰ اسکی طرف سے دیت دینے پر راضی ہوگیا تو یہ حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا حتی کہ اگر مولیٰ مفلس بھی ہوگیا تو اسکے افلاس کی وجہ سے فدیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا اور عارضِ افلاس کی وجہ سے دوبارہ حکم اس کے رقبہ کیطرف عود نہیں کرے گا۔ صاحبین رح فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا فدیہ دینا منظور کرنا حوالہ کے مرتبہ میں ہے یعنی غلام پر جو ارش اور دیت واجب ہے غلام نے اس کو مولیٰ پر حوالہ کردیا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اگر محتال علیہ افلاس وغیرہ کی وجہ سے مالِ محتال بہ ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو محیل بری نہیں ہوتا ہے بلکہ مطالبۂ دین محیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔ لہٰذا مولیٰ اگر افلاس کی وجہ سے دیت دینے سے عاجز ہوگیا تو دیت کا مال غلام کے ذمہ میں واجب ہوگا اور اس کی وجہ سے غلام اولیاءِ مقتول کو دیدیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيمِ بِمَالِهٖ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا إِلٰى أَوَّلِهٖ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهٖ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ إِذَا احْتِيجَ إِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ

ترجمہ اور بہرحال مرض تو وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے (اسلئے) مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔ پس مرض کی وجہ سے حجر، اولِ مرض کی طرف منسوب ہوکر اتنی مقدار میں ثابت

ہو جائے گا جس مقدار سے وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت ہو بشرطیکہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو چنانچہ کہا گیا کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو فسخ کا احتمال رکھتا ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے. پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آئے اور ہر ایسا تصرفِ واقع جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اس کو موت پر معلق کے مانند شمار کیا گیا ہے جیسے اعتاق جب قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو.

تشریح عوارض سماوی میں سے آٹھواں عارضہ مرض ہے بقول قاضی بیضاوی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس کے عارض ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہو جائے اور بقول شارح نامی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جو صحت کی ضد ہو اور اس کی وجہ سے افعال ماؤف ہو جاتے ہوں. لیکن مرض کی اس تعریف کے اعتبار سے نسیان، جنون، اغماء اور عتہ بھی مرض کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان امراض کے احکام زیر بحث مرض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں. اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مرض سے سابقہ امراض کے علاوہ مراد ہے کیونکہ یہاں جس مرض کو بیان کرنا مقصود ہے وہ نہ عقل کو مختل کرتا ہے نہ اختیار کو وہ تو صرف بدن اور طبیعت کے اعتدال کو ختم کرتا ہے. فاضل مصنف کہتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیتِ حکم کے منافی ہے اور نہ اہلیتِ عبارت کے یعنی مریض وجوبِ حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہے اسلئے کہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اختیار میں اور نہ ہی ثواب وعقاب کی اہلیت میں خلل واقع ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے وہ احکام خواہ حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے بیع، شراء. اور مریض کی عقل میں مرض کی وجہ سے چونکہ کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا حتی کہ مریض کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام آزاد کرنا صحیح ہوگا. بلکہ ہر وہ چیز صحیح ہوگی جس کا تعلق عبارت اور الفاظ سے ہو.

لکنہ لما کان سبب الموت سے ایک اعتراض کا جواب ہے. اعتراض یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو مرض کو اسبابِ حجر میں سے کیوں شمار کیا گیا یعنی اس کے وصیت اور ہبہ وغیرہ کے تصرفات کو کیوں روک دیا گیا اور اس کے مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کا حق کیوں متعلق کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے خلافت کی اسلئے کہ جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیتِ ملک باطل ہو گئی تو اقرب الناس یعنی ورثاء اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرضخواہ کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اسلئے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کا خلیفہ ہوگا. بہر حال جب مرض کی یہ شان ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو گیا تو وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کے خاطر مریض کے لئے حجر ثابت ہو جائے گا یعنی مریض تصرفات سے مجبور رہوگا یعنی اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا لیکن یہ حجر اتنی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہوتی ہو چنانچہ مقدار قرض میں جو قرض خواہوں کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا. اور

بقیہ مال کے دو تہائی میں جو وارثین کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ مرض ہر حال میں حجر یعنی تصرف سے روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض، موت سے متصل ہو اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت حجر کا سبب ہوگا اور اس کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا البتہ اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائیگا کہ اس مرض کے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

فنقیل کل تصرف واقع منہ یحتمل الفسخ سے اذا اتصل بالموت پر متفرع کرتے ہوئے کہا کہ جب مرض حجر کا سبب اس صورت میں ہے جبکہ مرض موت سے متصل ہو یعنی اس مرض کی وجہ سے موت واقع ہو تو فی الحال یعنی بحالت مرض مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہبہ کرنا اور کافی کم قیمت پر اپنا سامان بیچ دینا کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے اور جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہوگا کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہو اور جب ایسا ہے تو مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہ ہوگا۔ یعنی اس کے مجبور ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائیگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مرض کے زمانے میں مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو تصرف فسخ کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اسلئے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو فسخ کر کے اس کا تدارک ممکن ہے مثلاً مریض مر گیا اور اس نے اپنے ذمہ قرض چھوڑا یا وارث چھوڑا تو اس کے قابل فسخ تصرف کو فسخ کر دیا جائے گا اور اس مال کے ذریعہ اس کا قرضہ ادا کیا جائیگا اور وارثین کو میراث دیجائے گی۔ اور اگر وہ تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہوا ہے فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو وہ تصرف ایسا ہوگا جیسا کہ موت پر معلق کیا گیا ہو جبکہ وہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہوا ہو۔ مثلاً یوں کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے اسی کو مدبر بنانا کہتے ہیں صورت اس کی یہ ہے کہ مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس مریض کے ذمہ اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیر لیتا ہے یا مریض نے غلام آزاد کیا حالانکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اسکے ثلث مال سے زائد ہے تو اس آزاد کردہ غلام کا حکم ایسا ہوگا جیسا کہ مدبر کا حکم ہے یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اسکی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مدبر مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرضخواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر سعی کر کے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے علاوہ قرضہ ادا کرنے کے لئے دوسرا مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہ ہو تو وہ دو تہائی مال میں سعی کر کے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے ورثاء ہوں۔ اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جا سکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد بھی نہیں ہے تو یہ مدبر بغیر سعی کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانہ میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگا مگر اپنی قیمت کے بقدر قرضخواہوں کے لئے سعی کریگا بشرطیکہ میت کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو وہ ورثاء کے لئے ثلث مال سے زائد میں سعی کریگا۔ لیکن اگر اعتاق قرضخواہ یا وارث کے

کے حق پر واقع نہ ہوا ہو مثلاً مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ ادا کیا جا سکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے مال کے ایک ثلث سے ... کم ہے تو یہ آزادی آزاد کرنے کے وقت ہی سے نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی قیمت اور مالیت کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔

بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي مِلْكِ الْيَدِ دُوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا يَمْلِكَ الْمَرِيْضُ الصِّلَةَ وَأَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِيَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْوَصِيَّةَ بِذٰلِكَ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظَرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْإِيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَأَبْطَلَ إِيْصَاءَهُ لَهُمْ بَطَلَ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَحَقِيْقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ أَصْلًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَبَطَلَ إِقْرَارُهُ لَهُ وَإِنْ حَصَلَ بِاسْتِيْفَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجَوْدَةُ فِيْ حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِيْ حَقِّ الصِّغَارِ۔

ترجمہ برخلاف اعتاق راہن کے کہ وہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق ملکِ ید میں ہوتا ہے نہ کہ ملکِ رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور حقوق مالیہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس کو ثلثِ مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثار کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہو گئی اور ورثاء کے لئے وصیت کرنے کو باطل کر دیا تو مریض کا وصیت کرنا صورۃً، معنیً، حقیقۃً اور شبہۃً (ہر طرح) باطل ہو گیا حتی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مریض کی بیع وارث کے ہاتھ بالکل درست نہیں ہے اور مریض کا وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار، دینِ صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو۔ اور ورثار کے حق میں جودت قیمتی ہو جیسا کہ بچوں کے حق میں جودت قیمتی ہے۔

تشریح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اعتاق قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاق کی وجہ سے قرضخواہ یا وارث کا حق متأثر ہوتا ہو تو وہ اعتاق فی الحال یعنی قبل الموت نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرضخواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے بس اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کر دے جو غلام مرتہن کے پاس مرہون ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ مرتہن جو قرضخواہ ہے اس غلام کے ساتھ اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے یعنی ملکِ ید اور قبضہ اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے لیکن غلام کے رقبہ اور مالیت پر راہن ہی کا حق ہے اور اعتاق کا صحیح ہونا ملکِ رقبہ پر موقوف ہے ملکِ ید پر نہیں یعنی جس کو ملک رقبہ حاصل ہوگا اس کا آزاد

کرنا صحیح ہوگا اور جس کو صرف ملکِ ید حاصل ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا بھاگا ہوا غلام آزاد کردیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس غلام سے مولیٰ کی اگرچہ ملکِ ید زائل ہے لیکن ملک رقبہ باقی ہے۔ پس یہاں چونکہ ملکِ رقبہ کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہے اسلئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاقِ مریض کی صورت میں ملک رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ قرضخواہ اور وارث کا حق متعلق ہوگیا ہے اسلئے فی الحال اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

وکان القیاس سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہی تھا کہ مریض صلہ کا مالک نہ ہو یعنی بغیر عوض کسی کو اپنے مال کے مالک کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہ ہو اسی طرح اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق یعنی زکوٰۃ، کفارات اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کا اختیار نہ ہو اور صلہ کرنے اور اللہ کے مالی حقوق ادا کرنے کی وصیت کا بھی مالک نہ ہو کیونکہ جب قرضخواہ اور وارث کا حق اسکے مال کے ساتھ متعلق ہوگیا توسببِ حجر یعنی تصرفات سے رکنے کا سبب پایا گیا اور جب سببِ حجر پایا گیا تو مریض کا کوئی تصرف درست نہ ہونا چاہئے اور جب یہ بات ہے تو مریض مذکورہ امور کا مالک کیسے ہوگا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہی تھا مگر شریعت نے ازراہِ شفقت ثلث مال سے اس کی اجازت دیدی ہے یعنی اگر مریض چاہے تو اپنے ثلث مال میں مذکورہ تصرفات کرسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں کچھ نہ کچھ کوتاہی ضرور کرتا ہے۔ اور جب موت کا وقت قریب آجاتا ہے تو وہ عمل کے ذریعہ ان کوتاہیوں کی تلافی اور تدارک کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جو عباداتِ بدنیہ فوت ہوگئیں وہ ان کو اس حالت میں ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ پس شریعت نے ازراہِ شفقت ان کوتاہیوں کے تدارک کے لئے اس کو اپنا ثلث مال صدقہ کرنے کی بلکہ مذکورہ تصرفات کرنے کی اجازت دیدی ثلث مال کی تحدید ترمذی کی اس روایت سے کی گئی ہے۔ سعد بن وقاص کہتے ہیں کہ میں فتح مکہ کے سال اتنا بیمار ہوا کہ معلوم ہوتا تھا کہ موت اب آئی، میری عیادت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے عرض کیا اے رسولِ خدا میرے پاس بہت سا مال ہے اور ایک بچی کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کردوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، نہیں! میں نے کہا دو ثلث کی؟ آپ نے کہا نہیں!۔ میں نے کہا آدھے کی؟۔ آپ نے کہا نہیں!۔ میں نے کہا ایک ثلث کی؟ آپ نے فرمایا ہاں! ایک ثلث کی کرسکتے ہو۔ ویسے تو ایک ثلث بھی زیادہ ہے۔ بہر حال اس حدیث سے ایک ثلث کی وصیت اور ایک ثلث میں بحالتِ مرض تصرف کا جواز ثابت ہوگیا۔

ولما تولی الشرع الایصاء سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شریعتِ اسلام نے مریض کو ثلثِ مال میں صلات اور وصیت کرنے کی اجازت دیدی تو ثلث مال خالصۃً مریض کا حق ہوگیا اور اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ رہا اور جب ثلث مال مریض کا حق ہے اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے تو مریض اگر اس کی وصیت کسی وارث کے لئے کردے تو اس کو صحیح ہونا چاہئے کیونکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین کے ذریعے شریعت ورثاء کے لئے وصیت کی خود

متولی ہو گئی یعنی شریعت نے یہ ذمہ داری خود لے لی ہے اور ورثاء کے لئے مریض کے وصیت کرنے کو بالکل باطل کر دیا ہے صورتاً بھی، معناً بھی، حقیقتاً بھی اور شبہتاً بھی۔ اسلئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "ان اللہ تبارک وتعالیٰ قد اعطی کل ذی حق حقہٗ فلا وصیۃ للوارث" اللہ تعالیٰ نے ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا ہے لہٰذا اب کسی وارث کے لئے وصیت نہ ہوگی۔ صورتاً وصیت کی مثال یہ ہے کہ مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی سامان فروخت کر دے ثمن مثل کے عوض یا ثمن غیر مثل کے عوض، تو اس صورت میں گویا مریض نے اپنے اموال میں سے ایک عین شے کے ساتھ وارث کو ترجیح دی ہے لہٰذا یہ صورتِ عین کی وصیت ہوگی کیونکہ تقسیم میراث کے وقت یہ شے اس وارث کو مل بھی سکتی تھی اور نہیں بھی مل سکتی تھی لیکن مریض نے یہ چیز بیچ کر اس وارث کو یہ چیز دے ہی دی۔ پس یہ صورتِ عین کی وصیت ہوگی معنی عین کی نہیں کیونکہ وارث سے اس کا عوض وصول کر لیا گیا ہے۔ بہرحال امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ اس بیع میں صورۃً وصیت موجود ہے حالانکہ وارث کے لئے وصیت کرنا بالکل باطل کر دیا گیا ہے۔ اسی کو صاحب حسامی نے کہا ہے حتی کہ مریض کا وارث کے ہاتھ بیع کرنا بالکل صحیح نہیں ہے۔ ہاں صاحبین کے نزدیک ثمن مثل کے عوض یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس بیع سے ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ معنیٰ وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے مثلاً یوں کہے فلاں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے یا یوں کہے کہ فلاں وارث پر صحت کے زمانہ میں میرا جو قرض تھا میں نے وہ قرض وصول کر لیا ہے یہ صورتاً تو اقرار ہے لیکن معنیً وصیت ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ اس اقرار کے ذریعہ مریض کی غرض اس وارث کو بلا عوض مال پہنچانا ہو۔ الحاصل اس اقرار میں بعض ورثہ کے لئے تہمتِ کذب ہے اور جب مریض متہم بالکذب ہے تو اس میں حرام کا شبہ ہوگا اور حرام کا شبہ بھی حرام ہوتا ہے لہٰذا مریض کا یہ اقرار بھی حرام اور ناجائز ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ مریض کا کسی وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار صحت کے زمانہ کے قرضہ کے وصول کرنے کے سلسلہ میں ہو۔ حقیقت وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے وصیت کر دے۔ اظہر ہونے کی وجہ سے مصنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے۔ شبہۃً وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض نے اموال ربویہ میں سے اپنا جید مال اسی کی جنس میں سے ردی مال کے عوض کسی وارث کو فروخت کر دیا مثلاً ایک کیل جید گندم ایک کیل ردی گندم کے عوض فروخت کر دیا تو یہ بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگرچہ حقیقۃً وصیت نہیں ہے لیکن شبہۃً وصیت موجود ہے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ مریض اپنے ایک وارث کو جودت اور عمدگی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے اور یہ اس لئے کہ بیع الجید بالردی من جنسہ کے وقت اگرچہ جودت معتبر نہیں ہے اور الگ سے اس کی کوئی قیمت معتبر نہیں ہے حتی کہ جید گندم کی بیع ردی گندم کے عوض متساویاً جائز ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے "جیدہا وردیہا سواء" لیکن جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اسکے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کریگا تو رفعِ تہمت کے لئے یہ جودت متقوّم ہوگی یعنی الگ سے اس کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اس کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر وصی یا باپ صغیر کا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض متساویاً اپنے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جودت معتبر ہوگی اور اس کا الگ سے قیمتی ہونا معتبر ہوگا اور بچہ سے مزید دور کرنے کے لئے اور وصی اور باپ سے تہمت رفع کرنے کے لئے اس بیع کو جائز قرار نہیں دیا جائیگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے اور ورثاء کے حق میں جودت

اسی طرح متقوم ہو گی جیسا کہ بچوں کے حق میں متقوم ہوتی ہے۔

> وَأَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَإِنَّهُمَا لَا يَعْدَمَانِ أَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَّا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ أَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْأَدَاءُ بِهِمَا وَفِي قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا أَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ أَصْلُهُ

ترجمہ اور بہر حال حیض ونفاس تو یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں لیکن روزے اور نماز کی ادا کے جواز کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے چنانچہ ان دونوں کے ساتھ ادا فوت ہو جائے گی اور نماز کے تضاعف کی وجہ سے چونکہ نماز کی قضاء میں حرج ہے اسلئے ان دونوں کی وجہ سے اصلِ صلاۃ ساقط ہو جائے گی اور روزے کی قضاء میں چونکہ حرج نہیں ہے اسلئے اصلِ صوم ساقط نہ ہوگا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے نواں عارضہ حیض اور دسواں نفاس ہے۔ حیض ایسا خون ہے جس کو ایسی عورت کا رحم پھینکے جو عورت بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔ اور نفاس وہ خون ہے جو عورت کے قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔ یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں نہ اہلیتِ وجوب معدوم کرتے ہیں اور نہ اہلیتِ ادا۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمہ میں خلل واقع ہوتا ہے نہ عقل میں۔ اور نہ ہی بدن کی قدرت میں اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں اہلیت کے منافی اور اہلیت کو ختم کرنے والے بھی نہ ہوں گے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "تدع الحائض الصوم والصلوٰۃ ایام اقرائہا" حائضہ عورت ایام حیض میں نماز روزہ چھوڑے اور نفاس چونکہ حیض کے حکم میں ہے اسلئے نفاس کا بھی یہی حکم ہوگا پس اس حدیث کی وجہ سے نماز اور روزہ ادا کرنے کیلئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت انہیں سے کسی کے ساتھ مبتلا ہوئی تو روزے اور نماز کی ادا فوت ہو جائے گی اس لئے کہ شرط فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے البتہ ایام حیض اور نفاس گذرنے کے بعد روزوں کی قضاء تو واجب ہو گی لیکن نمازوں کی قضا واجب نہ ہو گی اسلئے کہ اقلِ مدتِ حیض تین دن اور تین رات ہے اور نفاس کی مدت بالعموم اس سے زائد ہوتی ہے لہذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہو جائیں گی اور پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا اس لئے ان ایام کی نمازوں کی قضاء میں حرج واقع ہوگا اور شریعتِ اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے لہذا حرج دور کرنے کے لئے حیض ونفاس کی وجہ سے اصلِ صلاۃ ہی ساقط ہو جائے گی یعنی نفسِ وجوب ہی ساقط ہو جائے گا اور جب نفسِ وجوب ساقط ہو گیا تو ان پر نہ ادا ءِ صلوٰۃ واجب ہو گی اور نہ قضاءِ صلوٰۃ واجب ہو گی اور روزہ چونکہ سال میں ایک بار فرض ہے اسلئے حیض والی عورت کو گیارہ مہینے کے طویل عرصہ میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضاء کرنی پڑیگی۔ اور رہا نفاس تو رمضان میں اس کا

وقوع اتفاقی ہے اور اگر بالفرض رمضان میں نفاس کا وقوع ہو بھی گیا تو ایک ماہ کے روزوں کی قضاء باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی یا اتفاقی طور پر کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اسلئے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج لاحق نہ ہوگا اور جب روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزوں کا نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہوگا اگرچہ روزے کی ادا ساقط ہو جائے گی اور جب حائضہ اور نفساء کے ذمہ سے روزے کا نفسِ وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایامِ حیض و نفاس گذر جانے کے بعد ان پر روزوں کی قضا واجب ہوگی۔

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهٖ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهٖ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنْ اِخْتِيَارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكوٰةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرَبِ وَاِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَاٰثِمُ

ترجمہ اور بہر حال موت تو وہ خالص عجز ہے اس کی وجہ سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں کیونکہ انکی غرض یعنی اختیار سے ادا کرنا فوت ہو گیا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور تمام عبادات کی صورتیں باطل ہو جائیں گی البتہ اس پر گناہ باقی رہے گا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے گیارہواں عارضہ موت ہے اور اکثر اہل سنت والجماعت کے نزدیک موت ایسی وجودی صفت کا نام ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدمی۔ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن موت کو سیاہ اور سفید رنگ مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کیا جائے گا اور ذبح وجودی چیز کو کیا جا سکتا ہے نہ کہ عدمی کو۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ موت عدمی چیز ہے اسلئے کہ عدمِ حیات کا نام موت ہے اور آیت میں خَلَقَ کے معنی قَدَّرَ کے ہیں اور اندازہ جسطرح وجودی چیز کا لگایا جاتا ہے عدمی چیز کا بھی لگایا جا سکتا ہے۔

صاحب سلم الثبوت نے کہا کہ موت کے عدمی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عدمِ محض اور فناءِ محض ہے بلکہ عدمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت روح کے بدن سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس دار سے اس دار کیطرف منتقل ہونے کا نام ہے اسی وجہ سے میت کو احکامِ آخرت کے سلسلے میں حی اور زندہ شمار کیا گیا ہے۔ بہرحال موت خالص عجز کا نام ہے جس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت موجود نہیں ہوتی ہے۔ مصنف نے عجز کے بعد خالص کا لفظ بڑھا کر مرض، جنون، صغر اور رقیت سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اگرچہ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن پھر بھی کسی نہ کسی اعتبار سے قدرت باقی رہتی ہے۔ برخلاف موت کے کہ اس کے ساتھ کسی بھی اعتبار سے قدرت باقی نہیں رہتی ہے۔

پھر احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیوی (۲) احکام اخروی۔ اور احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، ان کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ ہاں گناہ کے

حق میں باقی رہتے ہیں۔ موت کی وجہ سے ساقط تو اسلئے ہو جاتے ہیں کہ تکلیف (مکلف کرنے کی) غرض یہ ہے کہ مکلف ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے حالانکہ موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہوگئی ہے پس غرض تکلیف کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ احکام میت سے ساقط ہو جائیں گے اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا ہے کہ میت کے ذمہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز، روزہ، حج وغیرہ باطل اور ساقط ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مرنے والے کے ذمہ اگر پہلے سالوں کی زکوٰۃ واجب ہو تو مرنے کے بعد اس کے متروکہ مال سے اس زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا اسی طرح نماز، روزہ اور حج کا اس کی طرف سے ادا کرنا یا اس کے مال متروکہ سے کفارہ ادا کرنا یا اس کے مال سے حج کرانا واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کے ترکہ سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے چنانچہ فقیر اگر مالِ زکوٰۃ پر کامیاب ہوگیا اور اس نے صاحبِ نصاب کے علم کے بغیر خود ہی مقدارِ زکوٰۃ مال لے لیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور اب یہ زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ سے عنداللہ ماخوذ نہ ہوگا مگر احناف کے نزدیک چونکہ فعل مقصود ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہوگیا ہے۔ اس لئے احکام دنیا میں میت کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی البتہ زکوٰۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہیگا۔ کیونکہ گناہ احکامِ آخرت میں سے ہے اور میت احکام آخرت میں زندہ ہوتا ہے پس اب اللہ تعالیٰ میت کو اپنے فضل و کرم سے جی چاہیں معاف کردیں اور عدل و حکمت سے جی چاہیں عذاب دیں اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ

وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَّةُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح اِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ اِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَالًا اَوْ كَفِيْلًا لِاَنَّ الدَّيْنَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهٗ فِيْ حَقِّهٖ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُّوْصِيَ بِهٖ فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ۔

ترجمہ اور وہ حکم جو میت پر دوسرے کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہو اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو وہ حق عین کی بقاء کے ساتھ باقی رہے گا کیونکہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دَین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز منضم نہ ہو جائے

جس سے ذمے موکد ہوجاتے اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اسی وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہ رہ نے فرمایا ہے کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا دین اس سے ساقط ہے برخلاف عبد محجور کے جو دین کا اقرار کرے پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہوجائے تو صحیح ہے اسلئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولیٰ کے حق میں مالیت ملادی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت پر صلہ کے طور پر مشروع ہو تو باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دی جائے تو وہ ثلث مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہوں ان کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ حکم مشروع اگر ایسا حق ہو جو عین شے کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ مثلاً شئے مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے۔ پس راہن، مالک مکان، مودِع (امین) اور بائع کے مرنے کے بعد اگر مذکورہ چیزیں بعینہ موجود ہوں تو ان کے باقی رہنے کی وجہ سے مرتہن اور کرایہ دار وغیرہ کا حق باقی رہے گا اور راہن وغیرہ کے مرنے کی وجہ سے ان کا حق باطل نہ ہوگا چنانچہ یہ چیزیں ترکۂ میت میں داخل ہوئے بغیر اور غرماء اور ورثاء پر تقسیم ہوئے بغیر ارباب حق کو مل جائیں گی یعنی جن لوگوں کا حق متعلق ہے وہی ان چیزوں کو لے لیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ عینِ شی کی سلامتی مقصود ہے اور جب عینِ شے کی سلامتی مقصود ہے تو جب تک عین باقی رہے صاحبِ حق کا حق باقی رہے گا اور جب صاحب حق کا حق باقی ہے تو وہی اسکو لیگا اگرچہ راہن، مالک مکان، مودِع اور بائع مر ہی کیوں نہ گئے ہوں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع جو دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو۔ یا وہ ملا ہو جس کی وجہ سے ذمہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دین باقی رہے گا چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں دین کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اور اگر میت نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے اس کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کے مطالبہ کا بھی حق نہ ہوگا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے اسلئے حضرت امام ابو حنیفہ رہ نے فرمایا ہے کہ میت اگر مفلس ہو اور اس نے مال نہ چھوڑا ہو اور نہ ہی اس نے اپنا کوئی کفیل چھوڑا ہو تو ایسی صورت میں اس میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہ ہوگا گویا احکام دنیا میں دین اس سے ساقط ہے۔ اسلئے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے

ساتھ ملانا۔ اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ کفیل کا ذمہ کیسے ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ کا میت کے ذمہ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں ہے تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہوگا۔ ہاں اگر میت کے پاس مال موجود ہو یا اس کی زندگی سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے جیسا کہ پہلے گذرا ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کے ذمہ کا ملانا بھی صحیح ہوگا اور جب اس صورت میں کفیل کے ذمہ کا ملانا صحیح ہے تو اس میت کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر محض تبرع کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفالہ کے اس کا دین ادا کر دیا تو یہ بالاتفاق صحیح ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف امام محمد، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تو میت کی طرف سے کفیل ہونا تب بھی صحیح ہے اسلئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی ہے ورنہ تو تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا۔ ان حضرات کے مذہب کی تائید حدیث جابر سے بھی ہوتی ہے حدیث یہ ہے۔ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيْ عَلٰى رَجُلٍ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَاُتِيَ بِمَيِّتٍ فَقَالَ اَعَلَيْهِ دَيْنٌ قَالُوْا نَعَمْ دِيْنَارَانِ قَالَ صَلُّوْا عَلٰى صَاحِبِكُمْ فَقَالَ اَبُوْ قَتَادَةَ الْاَنْصَارِيُّ هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فَصَلّٰى عَلَيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (نسائی، ابوداؤد) اللہ کے رسول کی عادت یہ تھی کہ آپ ایسے آدمی کی نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے جس کے ذمہ دین ہوتا، چنانچہ ایک میت کو لایا گیا آپ نے کہا کیا اس پر دین ہے۔ لوگوں نے کہا جی ہاں دو دینار ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تو اپنے اس ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو۔ ابو قتادہ انصاری نے کہا اے رسول خدا یہ دینار مجھ پر لازم ہیں، یعنی میں ادا کروں گا پس اس کے بعد اللہ کے رسول نے اسکی نماز پڑھی۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دیکھئے ابو قتادہ میت کی طرف سے دو دینار ادا کرنے کے کفیل ہوئے ہیں اور اللہ کے رسول کی موجودگی میں کفیل ہوئے ہیں آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ تصویب فرمائی حتی کہ اس کے بعد نماز جنازہ ادا فرمائی، اور بظاہر یہی ہے کہ میت نے مال اور کفیل بھی نہیں چھوڑا تھا ورنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں یہی کہا جاتا کہ آپ نماز پڑھائیں میت کے پاس مال ہے اس سے ادا کر دیا جائیگا یا کفیل ہے وہ ادا کر دے گا۔ بہرحال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت اگر مال اور کفیل نہ بھی چھوڑے تب بھی اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ابو قتادہ کے قول "وہما علی" سے کفالہ ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے تبرعاً اس کا دین ادا کیا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے ادا کرنے کا وعدہ کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے میت کی زندگی کے کفالہ کا اقرار کیا ہو یعنی یہ کہا ہو کہ رسول خدا میں میت کی زندگی میں کفیل ہوگیا تھا لہذا میں ادا کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ اسی وقت کفیل بنے ہوں جیسا کہ ابو یوسف وغیرہ کہتے ہیں لیکن اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث انشاء کفالہ پر کیسے حجت ہوسکتی ہے۔

"بخلاف العبد المحجور" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا عبد محجور اور میت دونوں میں برابر ہے یعنی جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہذا جس طرح میت کی طرف سے کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ عبد محجور کی طرف سے کفالہ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور اگر کسی کے لئے دَین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا اس لئے صحیح ہے کہ غلام محجور کے عاقل، بالغ مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عبد محجور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے یا اس کو آزاد کر دے تو ان دونوں صورتوں میں عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ پس جب عبد محجور سے مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ کفالہ مطالبہ پر ہی مبنی ہے۔ ہاں جو شخص عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا اس سے تو فی الحال مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے مگر عبد محجور کے حق میں مطالبہ سے چونکہ مانع (اس کا مفلس ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا) موجود ہے اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا مولیٰ کے اس کی تصدیق کرنے کے بعد اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائیگا۔

"وانما ضمت الیہ المالیۃ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عبد محجور کا ذمہ کامل ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مولیٰ کے حق میں اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے۔ یعنی مولیٰ کے حق میں اس کی مالیت کیوں معتبر ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا غلام محجور ہو اور اس کی قیمت مثلاً دو ہزار روپیہ ہو اور مولیٰ مر گیا ہو تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ مولیٰ دو ہزار کی مالیت چھوڑ کر مرا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور کا ذمہ اگرچہ خود اس کے حق میں کامل ہے لیکن مولیٰ کے حق میں کامل نہیں ہے پس مولیٰ کے حق میں اس کی مالیتِ رقبہ کو اس کے ساتھ اس لئے ملا دیا گیا ہے تاکہ جب مولیٰ کے حق میں دین ظاہر ہو مثلاً مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے تو اس صورت میں مالیت رقبہ جو مولیٰ کا حق ہے اس سے دَین کا وصول کرنا ممکن ہو پس مالیتِ رقبہ کا عبد محجور کے ذمہ کے ساتھ ملانا مولیٰ کے حق میں دین کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ اس کا ذمہ خود اس کے حق میں کامل نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ اگر وہ احکام جو میت پر دوسروں کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں بطریقِ صلہ ہوں مثلاً محارم کا نفقہ، کفارات، صدقۃ الفطر تو یہ احکام موت کی وجہ سے باطل ہو جائیں گے کیونکہ رقیت کی وجہ سے ذمہ جس قدر ضعیف ہوتا ہے موت کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ ضعیف ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ رقیت صلات واجب ہونے سے مانع ہے یعنی صلات اور تبرعات کرنا رقیق پر واجب نہیں ہوتے تو موت بدرجۂ اولیٰ صلات واجب ہونے سے مانع ہوگی یعنی صلات اور تبرعات میت پر بھی واجب نہ ہوں گے۔ البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو تو ایک تہائی مال سے اس کی طرف سے صلات صحیح ہوں گے کیونکہ شریعت نے ازراہِ شفقت ایک تہائی مال میں ..... اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے۔

وَاَمَّا الَّذِیْ شُرِعَ لَهٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِهٖ وَالْمَوْتُ لَا یُنَافِی الْحَاجَةَ فَیَبْقٰی لَهٗ مَا یَنْقَضِیْ بِهِ الْحَاجَةُ وَلِهٰذَا قُدِّمَ جِهَازُهٗ ثُمَّ دُیُوْنُهٗ ثُمَّ وَصَایَاهُ مِنْ ثُلُثِهٖ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظْرًا لَهٗ وَلِهٰذَا اُبْقِیَتِ الْکِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُکَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْاَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِیْ عِدَّتِهَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِكٌ فَیَبْقٰی مِلْکُهٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِیْمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهٖ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْاَةُ لِاَنَّهَا مَمْلُوْکَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَهْلِیَّةُ الْمَمْلُوْکِیَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّیَةِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا۔

ترجمہ اور بہرحال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہوں گے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہٰذا میت کیلئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حاجت پوری ہوجائے اسی وجہ سے میت کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے دیون پھر اس کے ثلث مال سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کرتے ہوئے اس کی طرف سے بطریق خلافت میراثیں واجب ہوں گی اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہے گی اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء سے اور ہم نے کہا کہ عورت شوہر کی موت کے بعد اپنی عدت میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہٰذا اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی رہے گی خاص طور سے ان امور میں جو اس کی ضروریات میں سے ہیں ۔ برخلاف اس کے کہ جب عورت مرگئی ہو کیونکہ عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہوگئی اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے

تشریح احکام دنیا کی چار قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اگر حکم مشروع خود میت کا حکم ہو یعنی وہ حکم میت کی حاجت پر مبنی ہو اور میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو میت کیلئے وہ حکم اتنی مقدار باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہوجائے اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے اسلئے کہ میت عاجز ہے اور عجز اسباب حاجت میں سے ہے لہٰذا موت حاجت کے منافی نہ ہوگی بلکہ حاجت کو جنم دیگی بہرحال جب یہ حکم مشروع میت کی حاجت پر مبنی ہے اور میت کے لئے یہ حکم بقدر حاجت باقی رہتا ہے تو میت کی تکفین تجہیز اور تدفین ادائیگی دَین پر مقدم ہوگی کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کی احتیاج دَین کی ادائیگی کی احتیاج سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ زندگی میں کپڑے پہننے کا حق قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہ ضرورت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی۔ پھر میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کی برارت کے لئے ادائے دَین کی حاجت وصیت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو میت کی طرف سے محض ایک تبرع اور احسان

ہے۔ پھر تہائی مال سے میت کی وصیت نافذ کی جائے گی کیونکہ میت کی طرف احتیاج وارثین کے حق سے زیادہ قوی ہے اسلئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت ہی کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی محتاج ہے پھر ورثاء کو میت کے خلفاء اور جانشین بناتے ہوئے باقی دو ثلث میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے اموال میں اس کے ورثاء اس کے جانشین ہوں گے۔ مصنف کی عبارت "نظراً لہ" کا تعلق تمام امور سے ہے یعنی تجہیز، ادائے دین تنفیذ وصیت اور جریان میراث ان تمام باتوں کا نفع خود میت کو حاصل ہوگا چنانچہ تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت کے نفع کا میت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریان میراث کا نفع اس طور پر لوٹے گا کہ جب اسکے ورثاء مالدار ہوں گے اور اسکے مال سے نفع اٹھائیں گے۔ تو اس کی روح کو سکون ملیگا اور اس کے لئے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ میت کے لئے ورثہ دعاء خیر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کردیں۔

"ولہذا بقیت الکتابۃ" سے تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا ہے کہ میت کے لئے چونکہ بقدر حاجت حکم مشروع باقی رہتا ہے اسلئے مولیٰ کے مرنے کے بعد عقدِ کتابت باقی رہے گا یعنی اگر مولیٰ مرگیا اور مکاتب زندہ رہا تو میت کی حاجت الی الثواب کی وجہ سے عقدِ کتابت باقی رہے گا کیونکہ عقدِ کتابت کے باقی رہنے کی صورت میں بدلِ کتابت میت کے ورثاء کو دیا جائے گا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ پس جو بدل کتابت میت کے ورثاء کو ملا ہے میت کو اس کا بھی ثواب حاصل ہوگا اور مکاتب کے آزاد ہونے کی وجہ سے بھی میت کو ثواب عتق حاصل ہوگا کیونکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ اعتق عبداً اعتق اللہ بکل عضو عضوا منہ من النار" جس نے غلام آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کا ہر عضو جہنم سے آزاد کریں گے۔ اسی طرح اگر مکاتب مرگیا اور اس نے اتنا مال چھوڑا جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ زندہ رہا تو عقد کتابت کے باقی رہنے کا حکم دیا جائیگا حتی کہ مکاتب کے ورثاء اس کے متروکہ مال سے بدل کتابت ادا کریں گے اور عقد کتابت کی بقاء کا حکم مکاتب کی حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اسکو آزادی حاصل ہو جائے اور کفر کا اثر (رقیت) اس سے زائل ہو جائے تاکہ بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا باقی مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو جائے اور اس سے جو بچے کتابت کے زمانے میں پیدا ہوئے یا کتابت کے زمانے میں اس نے اپنے بچوں کو خریدا ہے وہ سب آزاد ہو جائیں کیونکہ حریت اور رقیت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے پس مکاتب کی زندگی کے آخری جزء میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگادیا جائیگا۔

اور چونکہ بقدرِ حاجت میت کے لئے حکم باقی رہتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانہ میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اور مالک اسلئے ہے کہ ملکِ نکاح ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے لہذا تا بقائے عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے اور جو چیزیں شوہر کی ضروریات میں سے نہیں ہیں ان کے اندر شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی۔ پس غسل چونکہ مرحوم شوہر کی ضرورت ہے اسلئے غسل کے سلسلہ میں

مرحوم شوہر کی ملک نکاح باقی رہے گی اور بیوی کے لئے غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ ہاں۔ اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے اسلئے کہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے مملوک ہونے کی اہلیت باطل ہوگئی کیونکہ میت ان تصرفات کا محل نہیں ہوسکتی جن کا تعلق مملوکیت کے ساتھ ہو بہرحال جب عورت کی مملوکیت فوت ہوگئی تو نکاح تمام علائق کے ساتھ مرتفع ہوگیا اور جب بیوی کے مرنے کی صورت میں نکاح بالکلیہ مرتفع ہوگیا تو اب مرد کے لئے نہ اس کو چھونا جائز ہوگا اور نہ اسکی طرف دیکھنا جائز ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے مرحوم شوہر کو غسل دے سکتی ہے مرد بھی اپنی مرحوم بیوی کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقہ عائشہ رضی سے فرمایا تھا " لومتِ لغسلتکِ " (احمد ابن ماجہ) اگر تمہاری موت واقع ہوگئی تو میں تم کو غسل دوں گا۔ اور ابن حبان نے عائشہ رضی سے روایت کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " لومتِ قبلی لغسلتکِ " اگر تو مجھ سے پہلے مرگئی تو میں تجھ کو غسل دونگا۔ اور دار قطنی اور بیہقی میں اسماء بنت عمیس سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ نے یہ وصیت کی تھی مجھ کو علی غسل دیں۔ احناف کی طرف سے ان احادیث کے جواب میں کہا گیا ہے کہ " لغسلتکِ " کے معنی یہ ہیں کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا براہ راست غسل دینا مراد نہیں ہے لیکن یہ جواب .... درست نہیں ہے کیونکہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ اسماء کہتی ہیں کہ میں نے اور علی نے فاطمہ بنت رسول ﷺ کو غسل دیا ہے اور میت کے لئے وہ حکم مشروع جس سے اس کی حاجت متعلق ہو چونکہ باقی رہتا ہے اسلئے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگیا جبکہ قصاص مال اور دیت میں تبدیل ہوگیا ہو یعنی اگر کسی شخص کو عمداً قتل کیا گیا ہو اور پھر مقتول کے ورثاء نے مال کی کسی مقدار پر صلح کرلی ہو یا بعض ورثاء نے قصاص معاف کردیا ہو اور دوسرے بعض کے لئے مال واجب کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں اس مال کا حکم وہی ہوگا جو دیگر اموال کا حکم ہے حتی کہ مقتول کے لئے بقدر حاجت مال باقی رہے گا یعنی اس مال دیت سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اور اس کے بعد اگر کچھ مال باقی رہا تو بطریق خلافت ورثاء کو دیدیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ ابْتِدَاءً بِسَبَبٍ انْعَقَدَ لِلْمُوَرِّثِ لِأَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يُضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَفَارَقَ الْخَلَفُ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا۔

ترجمہ اگرچہ اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اسلئے کہ قصاص زندگی ختم ہونے پر واجب ہوتا ہے اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو پس خلیفہ اصل سے جدا ہوگیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم کا بیان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قصاص جو مال منقلب الیہ کی اصل ہے وہ ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو اور پھر منتقل ہوکر ورثاء کے لئے ثابت ہو. ہاں اگر یہ قصاص مال کے ساتھ تبدیل ہوگیا ہو تو اس مال کے ساتھ اولاً میت ہی کا حق متعلق ہوگا جیساکہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے رہا یہ سوال کہ قصاص اولاً ورثاء کے لئے کیوں ثابت ہوتا ہے میت کے لئے کیوں ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوتی ہے جس سے میت کی حاجت متعلق ہوتی ہو حالانکہ قصاص کے ساتھ میت کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے، اور قصاص کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا نہ کہ مقتول کا اور قاتل کا فر دور ہوگا الحاصل قصاص مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیاء مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو معلوم ہوجائے گا کہ قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیاء ہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ رہتا تو اس کی زندگی سے کچھ نہ کچھ اولیاء ضرور فائدہ اٹھاتے ۔ الغرض اس اعتبار سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی تو قصاص جو اس جنایت کا بدل ہے وہ بھی ابتداءً اولیاء ہی کے لئے ثابت ہوگا ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو سبب مورث (مقتول) کے لئے منعقد ہوا ہے کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی اور جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی تو موت واقع ہونے سے پہلے اگر یہ مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کرسکتا ہے اور واجب ہونے والا قصاص چونکہ ورثاء کا حق ہے اسلئے ورثاء زخم خوردہ مقتول کی موت سے پہلے اگر قاتل کو معاف کرنا چاہیں تو معاف کرسکتے ہیں ۔ لانہ یجب عند انقضاء الحیوۃ سے مصنف نے اپنے انداز میں اسی دلیل کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ قصاص اس وقت واجب اور ثابت ہوتا ہے جب مقتول کی زندگی ختم ہوجائے اور زندگی ختم ہونے کے بعد میت کی اہلیتِ ملک چونکہ باطل ہوجاتی ہے اسلئے میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوگی جسکی طرف وہ اپنی ضرورت کی خاطر مضطر ہو اور قصاص سے چونکہ مقتول کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اس لئے قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہو اور پھر ورثاء کے لئے ثابت ہو۔ "ففارق الخلف الاصل" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کے بدلے میں حاصل ہوتی ہے وہ بھی ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہونی چاہئے کیونکہ یہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ اصل (قصاص) اور خلیفہ (دیت) کی حالتیں مختلف ہیں اس طور پر کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور خلیفہ یعنی دیت

اس کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا خلیفہ کا حکم اصل کے حکم سے مختلف ہوگا یعنی اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور خلیفہ یعنی دیت ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہوگی حتی کہ اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر ورثاء کے لئے بطریق خلافت ثابت ہوگی اور اختلافِ حال کے وقت خلیفہ اصل سے مختلف ہوجاتا ہے۔ چنانچہ دیکھئے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے مگر اس کے باوجود دونوں کا حکم مختلف ہے اس طور پر کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے اور ان میں اختلاف حال یہ ہے کہ پانی جس سے وضو ہوتا ہے بذاتِ خود مطہر ہے نیت کا محتاج نہیں ہے اور مٹی ملوث اور آلودہ کرنے والی ہے۔ مٹی سے صرف امر تعبدی کے طور پر بحکمِ شرع طہارت حاصل ہوتی ہے لہٰذا مٹی محتاج نیت ہوگی۔

وَاَمَّا اَحْکَامُ الْاٰخِرَةِ فَلَهٗ فِيْهَا حُكْمُ الْاَحْيَاءِ لِاَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِيْ حُكْمِ الْاٰخِرَةِ كَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِيْ حَقِّ الدُّنْيَا وُضِعَ فِيْهِ لِاَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارٍ اَوْحُفْرَةُ نَارٍ وَنَرْجُو اللهَ تَعَالٰى اَنْ يُّصَيِّرَهٗ لَنَا رَوْضَةً بِكَرَمِهٖ وَفَضْلِهٖ۔

ترجمہ اور بہر حال احکام آخرت تو اس کے لئے اس میں زندوں کا سا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے حکم آخرت میں ایسی ہے جیسے نطفہ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ۔ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کیلئے (اس لئے کہ اس کی یہ قبر) یا دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ اپنے فضل وکرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنادیگا۔

تشریح عارضہ موت کے تحت بیان کیا گیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیا (۲) احکام آخرۃ۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ سے فارغ ہوکر اب یہاں سے احکام آخرت بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ حکم آخرت میں میت کیلئے قبر ایسی ہے جیسا کہ نطفۂ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ پس جس طرح رحم مادر اور گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح مادہ منویہ کو رحم میں اور بچہ کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح قبر میں میت کو نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام دنیا میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہے اسی طرح قبر کے اندر میت احکام آخرت کیلئے زندوں کے حکم میں ہے پس میت کو قبر میں اسلئے رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں۔ لہٰذا میت اگر اہلِ سعادت میں سے ہے تو قبر اس کیلئے جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ ثابت ہوگی اور اگر وہ اہل شقاوت میں سے ہے تو اس کے لئے قبر جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔ اللہ کی شان کریمی سے یہی توقع ہے کہ وہ ہمارے لئے قبر کو جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ بنائے گا۔ اَللّٰهُمَّ خَلِّقْنَا مِجَانًا

وَرَزُقْتَنَا مجاناً فاغفرلنا مجاناً۔ اللھم اغفرلنا والحقنا بالصالحین واجعلنا فی زُمرۃِ العارفین حتیٰ یستھلکَ ذاتنا فی ذاتک وصفاتنا فی صفاتک۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَۃِ اَمَّا الْجَھْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَۃٌ جَھْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْھَۃٍ وَھُوَ الْکُفْرُ وَاِنَّہٗ لَایَصْلَحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ اَصْلًا لِاَنَّہٗ مُکَابَرَۃٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِیْلِ

ترجمہ یہ فصل ان عوارض کے بیان میں ہے جن کا کسب کیا جاتا ہے۔ بہرحال جہل تو اس کی چار قسمیں ہیں بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے۔

تشریح جب فاضل مصنف عوارض سماوی سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے عوارض مکتسبہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ عوارض مکتسبہ سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔

عوارضِ مکتسبہ میں سے پہلا عارضہ جہل ہے جہل دو طرح کا ہوتا ہے ایک جہل بسیط دوم جہل مرکب۔ جہل بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جسکی شان یہ ہو کہ اسکو جانا جائے۔ پس اس تعریف کے پیش نظر جہل اور علم کے درمیان عدم وملکہ کا تقابل ہوگا۔ جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مطابقت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی انسان ایک چیز کا علم نہ رکھتا ہو لیکن سمجھتا ہو کہ مجھے اس کا علم ہے۔ اسی کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح کہا ہے۔

ہر آنکس کہ نداند وبداند کہ بداند ٭ در جہل مرکب ابدالدھر بماند

باری تعالیٰ کے قول " واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لاتعلمون شیئاً " کی وجہ سے اگرچہ جہل کا اصلی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن اسکو عوارض میں سے اسلئے شمار کیا گیا ہے کہ جہل ماہیت انسان سے ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس سے جدا بھی ہوجاتا ہے اور اس کو مکتسبہ میں سے شمار کیا گیا ہے حالانکہ اصل خلقت میں بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ تحصیل علم کے ذریعہ اسکو زائل کرنے پر قادر تھا لیکن اس نے اکتساب علم میں کوتاہی کی حتیٰ کہ اس کی تحصیل کو ترک کردیا اور جہل پر مستمر رہا پس اس کا تحصیل علم کو ترک کردینا اور جہل پر مستمر رہنا ایسا ہے جیسا کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کا کسب کیا ہو اور جب یہ بات ہے تو جہل کو عوارض مکتسبہ میں سے شمار کرنا بالکل درست ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جہل کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ وہ جہل بلاشبہ باطل ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ، ان کی صفات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا کفر ہے یعنی مذکورہ چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں ذرہ برابر شک وشبہ نہیں ہے اور یہ کفر آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی کافر کو آخرت میں معذور سمجھ کر جہنم سے نجات دیدی جائے ایسا نہیں ہوسکتا ہے

بلکہ آخرت میں کافر معذب فی النار ضرور ہوگا۔ ہاں احکام دنیا میں کفر کو عذر قرار دیا جاسکتا ہے مثلاً کافر اگر عقد ذمہ کرلے اور اپنے ذمی ہونے کو قبول کرلے تو وہ قتل اور حبس سے نجات پاسکتا ہے لیکن آخرت میں یہ عقد ذمہ اس کو عذاب جہنم سے نجات نہ دلاسکے گا۔ اور کفر آخرت میں اس لئے عذر نہیں ہوگا کہ کفر مکابرہ ہے یعنی علم کے باوجود انکار ہے اور دلائل واضح ہونے کے بعد انکار ہے کیونکہ بے شمار نشانیاں ایسی ہیں جو اللہ کی وحدانیت اور اسکے صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ کسی نے خوب کہا ہے ۔

فغی کل شیٔ لہ شاھدٌ ÷ یدل علیٰ انہ واحدٌ

ہر چیز میں اس کے لئے شاہد ہے جو اس کے اکیلا ہونے پر دال ہے اور ایک اعرابی نے کتنی اچھی بات کہی ہے ۔

البعرۃ تدل علی البعیر، واثر الاقدام علی السیر فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر۔

مینگنی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں سے اونٹ گذرا ہے۔ اور نشاناتِ قدم کسی کے جانے کی خبر دیتے ہیں۔ پس یہ برجوں والا آسمان اور گھاٹیوں والی زمین صانع لطیف وخبیر پر دلالت کریں گے ۔

بہر حال اگر کسی شخص میں ذرا سی بھی عقل ہوگی تو وہ کفر کا مرتکب نہیں ہوگا مگر اس کے باوجود اگر کفر کا مرتکب ہوا تو یہ اس کی طرف سے مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہوگی اور جانتے ہوئے انکار ہوگا اور جاننے کے باوجود کسی چیز کا انکار اور جحود عذر نہیں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا کفر بھی آخرت میں قطعاً عذر شمار نہ ہوگا۔

وَجَهْلٌ هُوَ دُوْنَهٗ لٰكِنَّهٗ بَاطِلٌ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْاٰخِرَةِ اَيْضًا وَهُوَ جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوٰى فِيْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِيْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَجَهْلُ الْبَاغِيْ لِاَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيْلِ الْوَاضِحِ الَّذِيْ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ مُتَاوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَكَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهٗ وَاِلْزَامُهٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِيْلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ تَلْزَمُهٗ

ترجمہ وہ جہل جو اس سے کم ہو لیکن وہ باطل ہے وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ صاحب ہویٰ کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکام آخرت میں اور باغی کا جہل ہے کیونکہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں لہٰذا یہ اول سے کمتر ہوگا لیکن ان میں ہر ایک چونکہ مسلمانوں میں سے ہے یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے اور

ہم نے کہا کہ باغی نے جب عادل کا مال یا خود اس کو تلف کر دیا ہو اور باغی کے لئے کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی اس پر تمام احکام مسلمین لازم ہونگے۔

تشریح جہل کی دوسری قسم وہ ہے جو کافر کے جہل سے کمتر ہے لیکن قسم اول کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا یعنی جس طرح کافر اپنے جہل کی وجہ سے آخرت میں معذور شمار نہیں ہوگا اسیطرح یہ بھی اپنے جہل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ دوسری قسم کے جہل کی مثال صفات باری اور احکام آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل ہے مثلاً معتزلہ صفات باری کے انکار میں جاہل ہیں یعنی وہ اپنی جہالت سے صفات باری کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر علم کے عالم ہیں اور بغیر قدرت کے قادر ہیں۔ پس معتزلہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر تو مانتے ہیں لیکن حقیقتِ علم اور حقیقتِ قدرت کی نفی کرتے ہیں یعنی یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے لئے علم اور قدرت ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم اور قدرت وغیرہ انسان کے لئے بھی ثابت ہیں پس اگر ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا تو اللہ اور بندے کے درمیان تشابہ لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔ فلاسفہ ایک قدم آگے بڑھ کر یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ اسماء کا اطلاق ہی درست نہیں ہے کیونکہ ان اسماء کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر ان اسماء کا اطلاق اللہ پر کیا گیا تو تشابہ فی الاسم لازم آئیگا اور بقول ان کے یہ بھی باطل ہے۔ اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس شخص میں حیات نہ ہو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہیں اور جو کسی جہت میں نہ ہو اس کی رویت محال ہے اور اشقیاء کو سعداء پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح سعداء (غیر مرتکب کبیرہ) کا جنت سے خروج نہیں ہوگا اسی طرح اشقیاء (مرتکب کبیرہ) کا جہنم سے خروج نہیں ہوگا گویا وہ مرتکب کبیرہ کے جہنم سے خروج کا انکار کرتے ہیں۔

باغی کا جہل بھی اسی دوسری قسم میں شامل ہے۔ باغی وہ شخص ہے جو امام عادل برحق کی اطاعت سے یہ سمجھ کر خروج کرے کہ میں حق پر ہوں اور امام عادل باطل پر ہے۔ بہرحال صاحب ہوئی اور باغی کا جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھیگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے عقائد و نظریات ایسے واضح دلائل کے مخالف ہیں جن میں کسی طرح کا شبہ نہیں مثلاً فلاسفہ عالم، قادر وغیرہ اسماء کے باری تعالیٰ پر اطلاق کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے رد کے لئے وہ آیات کافی ہیں جن میں باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة۔ الی آخر السورة۔ اور ان الله هو السميع البصير، ان الله على كل شيء قدير۔ ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين۔ اور معتزلہ جو اللہ کو عالم بلا علم، قادر بلا قدرت مانتے ہیں ان کے لئے اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اسماء مشتقہ کا بغیر اپنے معانی کے ثبوت ناممکن ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص ضارب ہو مگر اس کے لئے ضرب ثابت نہ ہو، شارب ہو مگر اس کے لئے شرب ثابت نہ ہو۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہوگا کہ اللہ عالم ہو مگر اس کے لئے علم ثابت نہ ہو، قادر ہو اور اس کے لئے قدرت ثابت نہ ہو۔

عذاب قبر کے ثبوت کیلئے یہ حدیث کافی ہے " استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ " اور رہا مُردے کے اندر حیات کا نہ ہونا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مردے کے اندر اتنی حیات پیدا کر دیں جس سے وہ تکلیف عذاب محسوس کرنے لگے۔ رویت باری کے ثبوت کے لئے قرآن کی آیت " وجوہ یومئذ ناضرة الیٰ ربہا ناظرہ " شاہد عدل ہے۔ کیونکہ آیت میں نظر سے نظر عین آنکھ سے دیکھنا ہی مراد ہے۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر " اس سے بھی زیادہ واضح دلیل ہے۔ اور مرتکب کبیرہ کے خروج من النار کے ثبوت پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " شفاعتی لاہل الکبائر من امتی " واضح دلیل ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں جو عذاب قبر، رویت باری اور مرتکب کبیرہ کے خروج من النار کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ صاحب ہوئی اور باغی چونکہ قرآن ہی سے تاویل کرتے ہیں اور اپنے استدلال میں قرآن و حدیث ہی کو پیش کرتے ہیں اسلئے ان کا جہل کافر کے جہل سے کمتر ہوگا۔ اور یہ دونوں قسم کے حضرات چونکہ مسلمان ہی ہیں یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کے مدعی ہیں اسلئے ہم پر یہ بات لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور دلائل شرعیہ کے ذریعہ الزام عائد کر کے ان پر احکام شرع کو لازم کریں۔ کیونکہ جب یہ لوگ مدعی اسلام ہیں اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں تو ان سے مناظرہ کرنا اور دلائل کے ذریعہ احکام لازم کرنا ہمارے لئے ممکن ہوگا اور جب ہم پر مناظرہ کرنا اور حجت شرعی کے ذریعہ الزام عائد کرنا لازم ہے تو ہم ان کی فاسد تاویلات قبول نہ کریں گے۔ اس کے برخلاف کافر کہ وہ اسلام کے حق ہونے ہی کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے لہذا اس پر دلائل شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کرنا کیسے ممکن ہوگا۔

" فلم نعمل بتاویلہ الفاسد " پر متفرع کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا ہے کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے حلال سمجھ کر کسی کو قتل کر دیا یا اس کے مال کو تلف کر دیا اور تاویل یہ کی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے لہذا اس شخص کا قتل کیا جانا اور اس کے مال کا تلف کیا جانا بھی حلال ہوگا۔ پس یہ تاویل چونکہ فاسد ہے اس لئے ہم نہ اسکو قبول کریں گے اور نہ اس پر عمل کریں گے چنانچہ اس تاویل کی وجہ سے باغی کے حق میں نہ اس کے قتل کی اباحت کا حکم دیں گے اور نہ اس کے مال کو تلف کرنے کی اباحت کا حکم دیں گے۔ بلکہ باغی کی حمایت کے لئے اگر لشکری قوت نہ ہو تو اس پر ضمان واجب کریں گے۔ اور اگر لشکری قوت موجود ہو تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وجوب احکام کے لئے دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو مکلف کی طرف سے التزام ہو یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام ہو اور یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں۔ التزام کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور چونکہ اس کے پاس لشکری قوت موجود ہے اسلئے دلیل کے ذریعہ الزام بھی ممکن نہیں ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی تاویل فاسد کو قبول کرنا واجب ہوگا چنانچہ بغاوت سے توبہ کے بعد نہ اس سے ضمان نفس وصول کیا جائے گا اور نہ

نہ ضمان مال. جیسا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اہل عرب سے ان دونوں چیزوں کو وصول نہیں کیا جاتا ہے۔ لشکری قوت نہ ہونے کی صورت میں جس طرح باغی پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اس پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو مسلمانوں پر لازم ہوتے ہیں اسلئے کہ باغی مسلمان ہے یا اسلام کا مدعی ہے اور اس پر دلیل کے ذریعہ ولایت الزام بھی باقی ہے لہذا اس پر اسلام کے جملہ احکام لازم کئے جائیں گے۔

وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمِلَ بِغَرِيْبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ، مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ الْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَالْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ

ترجمہ اور ایسے ہی علماء شریعت میں سے اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع اور متروک التسمیۃ عامد کے حلال ہونے کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ اور ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کا فتویٰ۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ صاحب ہویٰ اور باغی کے جہل کی طرح اس شخص کا جہل بھی مردود اور ناقابل عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا حدیث مشہورہ کی مخالفت کی اور قیاس پر اعتماد کیا یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف حدیث غریب پر عمل کیا مثلاً داؤد اصفہانی اور اصحاب ظواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں اور عامۃ العلماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ اصحاب ظواہر ابوداؤد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں؛ عن جابر قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر" الحدیث. حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد رسالت اور عہد صدیقی میں امہات اولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے۔ لیکن احادیث مشہورہ اس کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں مثلاً ابن عباس رض رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ اوبعدہ (دارمی) جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے "اعتقہا ولدہا" اس کے بچہ نے اسکو آزاد کر دیا یعنی آزادی کا مستحق بنا دیا۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہو گیا کہ ام ولد آزادی کی مستحق ہے۔ یعنی آقا کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یقینی ہے اور آزاد کی بیع ناجائز ہے۔ لہذا ام ولد کی

بیع نا جائز ہوگی اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے " قال ایما ولیدۃ ولدت ابن سیدہا فانہ لا یبیعھا ولا یھبھا ولا یورثھا وہو یستمتع منہا فاذا مات فہی حرۃ " (موطا امام مالکؒ) اگر باندی نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا تو مولیٰ نہ اس کو فروخت کریگا نہ ہبہ کریگا اور نہ اس میں میراث جاری ہوگی ہاں مولیٰ اس سے جماع کرسکتا ہے جب مولیٰ مرجائے گا تو وہ باندی یعنی ام ولد آزاد ہو جائے گی۔ اس حدیث سے بھی ام ولد کی بیع کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور رہی حدیثِ جابرؓ تو وہ منسوخ ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں " فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا (ابوداؤد) جابر کہتے ہیں کہ جب عمرؓ نے ہم لوگوں کو ام ولد کی بیع سے منع کیا تو ہم لوگ اس سے رک گئے یہ الفاظ بصراحت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو حدیث جابر کے منسوخ ہونے کی خبر نہیں پہنچی تھی۔ جب عمرؓ کا زمانہ آیا اور لوگ بکثرت ام ولد کی خرید و فروخت کرنے لگے تو عمرؓ نے لوگوں کو باخبر کیا کہ ام ولد کی بیع کے جواز پر دلالت کرنے والی حدیث منسوخ ہے۔ اس کے بعد لوگوں نے ام ولد کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند کیا اور کسی نے عمرؓ کی مخالفت نہیں کی گویا عدمِ جواز پر اجماع منعقد ہوگیا۔ الحاصل ام ولد کی بیع کے جواز کا قول احادیث مشہورہ کے بھی خلاف ہے اور اجماع کے بھی خلاف ہے لہذا یہ قول مردود اور باطل ہوگا۔ اسی طرح حضرت امام شافعی رحؒ نے فرمایا ہے کہ متروک التسمیہ عامداً کا کھانا حلال ہے اور حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " تسمیۃ اللہ فی قلب کل مومن " ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام موجود ہے اور جب دل میں اللہ کا نام موجود ہے تو زبان سے کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا بالاتفاق حلال ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم متروک التسمیہ عامداً کو بھی حلال قرار دیتے ہیں لیکن یہ قول چونکہ کتاب اللہ " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق " کے مخالف ہے اس لئے یہ قول بھی مردود اور باطل ہوگا۔ اسی طرح قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص کا وجوب اور اولیاء مقتول کو پہلے قسم کھلانا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا اور اس کے قاتل کا علم نہ ہوسکا تو احنافؒ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ مقتول کا ولی محلہ کے پچاس آدمیوں کا انتخاب کرکے ان سے یہ قسم لے گا کہ واللہ ہم نے نہ اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر انھوں نے یہ قسم کھالی تو اب اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو قید کیا جائے گا اور اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ قسم نہ کھائے اور اس صورت میں کسی بھی حال میں قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور امام مالک، امام احمد اور امام شافعی رحؒ نے اپنے قول قدیم کے اعتبار سے فرمایا ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا ایسا کوئی قرینہ ہو جس سے مدعی کا صادق ہونا ظاہر ہو تو مقتول کے ولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے قاتل کو متعین کرے۔ پھر ولی مقتول پچاس بار قسم کھاکر کہے گا کہ اس نے مقتول کو عمداً قتل کیا ہے جب ولی پچاس بار قسم کھالے گا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اولیاء مقتول نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اب اہل محلہ سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھاگئے کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہم کو قاتل کا علم ہے

تو وہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص، اور اگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر دیت واجب کردی جائے گی امام مالکؒ وغیرہ واقعہ خیبر سے استدلال کرتے ہیں۔ واقعہ خیبر یہ ہے کہ محیصہ بن مسعود بن زید نے خیبر کے کسی گڑھے میں عبداللہ بن زید بن سہل کو مقتول پاکر دفن کر دیا۔ پھر وہاں سے آکر خود، اور ان کے بھائی حویصہ بن مسعود بن زید اور مقتول کے بھائی عبدالرحمن بن سہل نے دربار رسالت میں عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا آپ نے فرمایا۔" اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم ۔ کیا تم لوگ (یعنی مقتول کے اولیاء) پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہوگے۔ یہ سنکر انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا تو خیبر کے یہود پچاس قسمیں کھاکر اس الزام سے بری ہو جائیں گے۔ انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم غیر مسلموں کی قسمیں کیونکر قبول کریں پس رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیت المال سے ایک سو اونٹ فدیہ دیکر روانہ کیا (صحاح ستہ) ملاحظہ فرمائیے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اولیاء مقتول سے قسم کا مطالبہ کیا ہے اور جہاں مقتول پایا گیا ہے وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم کا مطالبہ نہیں فرمایا پس پہلے اولیاء مقتول سے قسم کا لیا جانا ثابت ہوگیا اور آپ کا یہ فرمانا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہوگے، اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اولیاء مقتول قسم کھائیں تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں استحقاق دم سے قصاص کا مستحق ہونا ہی مفہوم ہے۔ احناف کا مستدل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ میں نے اپنے بھائی کو بنو فلاں میں مقتول پایا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنو فلاں کے بوڑھے بزرگوں میں سے پچاس مردوں کا انتخاب کر تاکہ وہ یہ قسم کھائیں کہ بخدا نہ ہم نے اسکو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں اس شخص نے کہا کیا میرے بھائی کے قتل کو ثابت کرنے کے لئے قسم کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں اور تیرے لئے ایک سو اونٹ ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم اولاً ان لوگوں سے لی جائے گی جن کے محلہ میں مقتول پایا گیا ہے اور اولیاء مقتول کے لئے دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وداعہ قبیلہ میں مقتول کے پائے جانے کی صورت میں وداعہ کے لوگوں پر قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا وداعہ کے لوگوں نے کہا کہ نہ تو ہماری قسمیں ہمارے اموال سے مدافعت کرسکیں اور نہ ہمارے اموال ہماری قسموں سے مدافعت کر سکے یعنی اگر قسم واجب ہے تو دیت واجب نہ کی جاتی اور اگر دیت واجب ہے تو قسم واجب نہ کی جاتی حضرت عمرؓ نے کہا کہ تم نے اپنی قسموں کے ذریعے تو اپنی جانوں کو محفوظ کرلیا۔ یعنی قسم کا نتیجہ تو یہ ہے کہ تم پر قصاص واجب نہیں کیا گیا اور میں دیت کا ضمان اسلئے واجب کرتا ہوں کہ مقتول تمہارے محلہ میں پایا گیا۔ حضرت عمر کے اس فیصلہ سے ثابت ہوا کہ مقتول جہاں پایا جائے گا وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم بھی لی جائے گی اور ان پر دیت بھی واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور یہ فیصلہ چونکہ صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر نکیر نہیں کی اسلئے عمرؓ کا یہ فیصلہ اجماع کے قائم مقام ہوگا۔ الحاصل اس مسئلہ میں امام مالکؒ وغیرہ کا مذہب چونکہ

حدیث مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مدعی کے پاس اگر ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ دیا جا سکتا ہے یعنی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی اجازت ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے جیسا کہ مسلم کی روایت سے ثابت ہے لیکن احناف اس کی اجازت نہیں دیتے اور دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، " واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان " یعنی گواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور حدیث مشہور " البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر " کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مدعی صرف گواہ پیش کریگا اور منکر اور مدعیٰ علیہ صرف قسم کھائے گا یعنی گواہ اور قسم دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رح کا مذہب چونکہ کتاب اللہ اور حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔

(فوائد) اس جگہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رح جیسے عظیم المرتبت علماء حقہ کے مذاہب کے بارے میں مردود اور باطل جیسے گھٹیا الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں جنکو خادم نے دوران تشریح نقل کیا ہے ورنہ مجھ جیسے فقید العلم اور روسیاہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی برجہالت بتائے اور ان کے مذاہب کو مردود و باطل قرار دے البتہ وہ اسلاف جو ان حضرات کے ہم مرتبہ ہیں ان کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْ فِيْ مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنِّ اَنَّ الْحِجَامَةَ اَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنِّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِيْ مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ

ترجمہ اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اسلئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔

تشریح جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو ایسے شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے جو شبہ حدود و کفارات کو دفع کرنے والا ہے۔ پھر اس جہل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو یعنی وہ جگہ مجتہدین کے اجتہاد کا موقع ہو منصوص علیہ نہ ہو البتہ وہ اجتہاد کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسی جگہ میں

جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ وہ کتاب سنت اور اجماع کے خلاف نہیں ہے ہاں اگر وہ جگہ منصوص علیہ ہوتی تو اس کا جہل عذر شمار نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے نص تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوم یہ کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسی جگہ میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن موضع اشتباہ ہو پس اس صورت میں بھی یہ جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام خفاء اور اشتباہ کا مقام ہے اور خفاء اور اشتباہ کے مقام میں جہل کا عذر ہونا اور جاہل کو معذور قرار دینا درست ہے لہٰذا اس جگہ بھی جہل عذر ہوگا۔ قسم اول یعنی اجتہاد صحیح کی جگہ میں جہل کے عذر ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک روزے دار نے رمضان کے دن میں پچھنا لگوایا پس اس نے یہ خیال کیا کہ پچھنا لگوانے کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا چنانچہ اس نے اس کے بعد عمداً کچھ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ بلکہ صرف اس روزے کی قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ مقام اجتہاد صحیح کا مقام ہے یعنی یہاں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ امام اوزاعی رح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افطر الحاجم والمحجوم کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں۔ پس اس شخص کا امام اوزاعی کے مذہب اور حدیث رسول ﷺ کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم سمجھنا اور صحیح حکم یعنی عدم فساد صوم سے جاہل رہنا عذر ہوگا۔ پس اس جہل سے چونکہ روزے کے فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہوگیا اسلئے حجامت کے بعد عمداً افطار کرنے کے بارجود اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضا واجب ہوگی۔

اس سلسلہ میں ہماری دلیل امام بخاری رح کی روایت کردہ حدیث ہے : " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وہو محرم واحتجم وہو صائم " یعنی سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم بحالت احرام بھی پچھنا لگواتے تھے اور بحالت صوم بھی پچھنا لگواتے تھے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر حجامت مفسد صوم ہوتی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں یہ عمل ہرگز نہ کرتے۔ اور افطر الحاجم والمحجوم کا مطلب یہ ہے کہ اگر حاجم نے محجوم کے منہ میں کوئی چیز ڈالدی تو محجوم کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ راوی یہ سمجھا کہ حجامت مفطر صوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مفطر صوم منہ کے اندر کسی چیز کا ڈالنا ہے۔

دوسری قسم یعنی موضع اشتباہ میں جہل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ یہ سمجھ کر زنا کیا کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے تو اس زانی پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے اسلئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک بھی متصل ہیں کہ باپ اولاد کی املاک کو اپنی املاک تصور کرتا ہے اور اولاد باپ کی املاک کو اپنی املاک خیال کرتی ہے۔ اور ان کے درمیان منافع بھی دائر ہیں کہ ایک دوسرے کی املاک سے بلا تکلف نفع اٹھا لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے اور ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیٹے پر یہ بات مشتبہ ہوگی کہ جو چیز اصل (باپ) کے لئے حلال ہے وہ چیز اس کے جزء (بیٹے) کے لئے بھی حلال ہوگی جیسے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے۔ اور شبہ حدود کو ساقط کر دیتا ہے لہٰذا یہاں بھی بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے حرام سمجھ کر زنا کیا تو پھر اس پر بالیقین حد واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں وہ شبہ جو حد ساقط کرتا ہے۔ نہیں پایا گیا۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْإِنْكَاحِ وَالْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوغِ عَلٰى مَا عُرِفَ

ترجمہ اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہوگیا تو یہ اس کے لئے احکام فرع کے سلسلے میں عذر ہوگا۔ اسلئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت کے بارے میں اور باکرہ کی جہالت ہے نکاح کر دینے کے بارے میں اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیار عتق کے بارے میں۔ برخلاف خیار بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نوع ثالث اور نوع رابع دونوں کے اندر اگرچہ جہل عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن نوع ثالث کے اندر جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور نوع رابع کے اندر دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ نوع رابع کی مثال مثلاً ایک شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرسکا تو احکام شرع کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوا اور یہ شخص اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دارالحرب میں رہا اور اس نے احکام شرع (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے تو اس پر ان کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ خطاب شرع نہ تو اسکی طرف حقیقتہ پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا حقیقتہ تو اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اسکو کسی نے تبلیغ نہیں کی اور تقدیراً اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکام اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اسکو یہ احکام پہونچ جاتے۔ بہرحال جب اسکو خطاب شرع نہ حقیقتہً پہنچا اور نہ تقدیراً تو خطاب کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوگا اور اس جہل کی وجہ سے اس سے کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا اسی کو مصنف حسامی نے یوں کہا ہے کہ اس شخص پر دلیل یعنی خطاب مخفی ہے لہذا احکام شرع ادا نہ کرنا اس کی طرف سے کوتاہی شمار نہ ہوگی اور جب اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے تو اس پر مواخذہ بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا اذن اور اس کی ضد سے جاہل ہونا عذر ہوگا۔ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل کیا لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا۔ اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس کا علم نہیں ہوا تو ان کا عدم علم اور جہل عذر

ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انھوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ نہ ہوگا عبارت میں اطلاق سے مراد یہی اذن ہے یعنی وکیل کرنا اور تجارت کی اجازت دینا۔ اور اسی طرح اگر مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا مگر اس کو عزل کا حکم نہیں ہوا اور مولیٰ نے غلام کو مجبور کر دیا مگر اس کو حجر کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل بھی عذر ہوگا حتی کہ علم سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ حجر ثابت ہوگا چنانچہ اگر اطلاع ملنے سے پہلے انھوں نے کوئی تصرف کر ڈالا تو وہ تصرف مولیٰ اور مؤکل پر نافذ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔ یہاں ضد سے مراد یہی عزل اور حجر ہے۔ اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہیں ہوا تو علم ہونے کے بعد شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا اور ایک مدت تک جاہل رہنے کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ جہل عذر ہے اور اسی طرح مولیٰ کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو اس کا علم نہیں ہوا اور بغیر علم کے مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا اس کو فروخت کر دیا تو مولیٰ کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ مولیٰ نے غلام آزاد کر کے یا فروخت کر کے فدیہ دینا منظور کر لیا ہے بلکہ غلام کی قیمت اور ارش (دیت) میں سے جو کم ہوگا مولیٰ پر وہ واجب ہوگا۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا اپنے نکاح سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر کسی باکرہ بالغہ کا اس کے باپ نے بغیر کفو کے نکاح کر دیا اور باکرہ بالغہ کو اس کا علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت نکاح پر راضی ہونا شمار نہ ہوگا بلکہ علم کے بعد اسکو نکاح فسخ کر دینے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ اسی طرح منکوحہ باندی کا مسئلہ خیار عتق سے جہل عذر ہے صورت یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا اور پھر اسکو آزاد کر دیا تو باندی کو شرعاً خیار عتق حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار ہوتا ہے کہ آزادی کے بعد وہ اپنا نکاح باقی رکھے یا ختم کر دے لیکن اگر منکوحہ باندی کو یہ تو علم ہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے مگر یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ منکوحہ باندی کو خیار عتق بھی حاصل ہوتا ہے پس منکوحہ باندی کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا اور جاہل ہونا عذر شمار ہوگا۔ چنانچہ آزادی کے بعد اور اس مسئلہ کے علم سے پہلے باندی کا سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اسکو اختیار ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے صغیرہ کا نکاح کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ مجھ کو خیار بلوغ حاصل ہے اور خیار بلوغ کے تحت نکاح فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو اس لڑکی کا یہ جہل عذر شمار نہ ہوگا حتی کہ اگر بالغ ہونے کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا اور اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اسکو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ مجھکو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا اب معلوم ہوا ہے لہٰذا اب خیار حاصل ہونا چاہیئے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی تو چونکہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسلئے احکام شرع سیکھنے کی اسکو فرصت نہیں مل سکتی ہے لہٰذا اس کے حق میں جہل عذر ہوگا اور آزاد کے لئے دارالاسلام میں احکام سیکھنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے لہٰذا آزاد کا جہل عذر نہ ہوگا بلکہ قابل مواخذہ ہوگا۔

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَإِنَّهُ لَايُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللهُ تَعَالَى "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى" فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا إِلَّا الرِّدَّةُ إِسْتِحْسَانًا وَالْإِقْرَارُ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّ السُّكْرَ أَنْ لَايَكَادُ يُثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ فَأُقِيْمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَيُعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ

ترجمہ اور بہرحال نشہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک نشہ بطریق مباح جیسے دوا کا پینا اور مُکرَہ اور مضطر کا شراب پینا اور یہ اغماء کے مرتبہ میں ہے اور ایک نشہ بطریق حرام اور یہ خطاب کے منافی نہیں ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکارٰی" پس سکر اہلیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کریگا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے ردت کے استحسانًا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالصۃً اللہ کے لئے ہیں اسلئے کہ نشہ میں مبتلا آدمی کسی چیز پر ثابت نہیں رہیگا پس سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا اور وہ عمل کریگا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہو۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے دوسرا عارضہ سکر (نشہ) ہے۔ سکر کی تعریف میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی اور نشاط کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اور بغیر کسی بیماری کے اعضاء میں فتور واقع کر دیتی ہے اور بعض نے کہا کہ سکر ایسے سرور کا نام ہے جو انسان کی عقل پر غالب آجائے مگر عقل کو زائل نہ کرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سکر ایسی حالت کا نام ہے جو انسان کو عارض ہوتی ہے اس کے دماغ کے امتلاء کی وجہ سے اور وہ امتلاء ان بخارات کی وجہ سے ہوتا ہے جو بخارات اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ پس اس حالت کے ساتھ انسان کی وہ عقل ممیز معطل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان اچھے اور برے امور کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ سکر تو بالاتفاق حرام ہے مگر جس طریق کی وجہ سے سکر پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی ممنوع اور حرام ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ سکر جو بطریق مباح ہو جیسے دوا کے پینے کے نتیجے میں حاصل شدہ سکر اور مکرہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ تیرا ہاتھ کاٹ دونگا یا تجھ کو قتل کر دونگا اس نے شراب پی لی یا مضطر کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی پیاس کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہو گیا اور اس نے شراب پی لی تو کل ان تینوں صورتوں میں نشہ بطریق مباح پیدا ہوا ہے اور سکر کی یہ قسم اغماء اور بے ہوشی کے مرتبہ میں ہے حتی کہ اس کی طلاق، عتاق اور دوسرے تصرفات صحیح نہ ہوں گے جیسا کہ بے ہوشی کے عالم میں مذکورہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے پر حاصل ہوتی ہے۔ جیسے حالت اختیار میں شراب کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سکر کی یہ دوسری قسم بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے

باوجود خطاب صحیح ہے اور دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے نشہ میں مبتلا مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے" یاایھا الذین آمنوا لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکاریٰ حتیٰ تعلموا ما تقولون ۔ اگر یہ خطاب حالتِ سکر میں ہے تب تو سکر کا منافی خطاب نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے صاحی (ہوش کے زمانے میں) سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب تو نشہ میں مبتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا ۔ اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو باری تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا ۔ جیسا کہ عاقل آدمی سے یہ خطاب کر" جب تو مجنون ہوگا تو یہ کام مت کرنا " درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت منافی خطاب ہے پس اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو جنون کی طرح اس کی طرف بھی نسبت کرکے خطاب کرنا درست نہ ہوتا ۔ بہرحال سکر جب خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو بھی باطل نہیں کریگا کیونکہ شرع کا خطاب اہلیت ہی پر مبنی ہے اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں مبتلا آدمی پر فرعیت کے تمام احکام نماز روزہ وغیرہ لازم ہوں گے ۔ اور اس کے تمام تصرفات طلاق، عتاق ، بیع ، شراء وغیرہ نافذ ہوں گے ہاں اس کا مرتد ہونا استحساناً نافذ نہ ہوگا اور ان حدود کا اقرار نافذ نہ ہوگا جو حدود خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہیں ۔ چنانچہ نشہ کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہوگیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ لیا تو استحساناً اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا ۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ردت، قصد پر مبنی ہے یعنی بغیر قصد کے ردت متحقق نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ردت اور کفر اعتقاد کے بدلے میں متحقق ہوتا ہے اور اعتقاد بغیر قصد کے نہ مرتفع ہوتا ہے اور نہ ثابت ہوتا ہے لہٰذا ردت (کفر) بھی بغیر قصد کے متحقق نہ ہوگی اور سکران کے اندر قصد موجود نہیں ہوتا لہٰذا اس کی ردت اور کفر بھی متحقق نہ ہوگا ۔ اور رہا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا تو قصد نہ ہونے کے باوجود وہ زجراً مکلف اور مخاطب کیا گیا ہے ۔ اور وہ حدود جو خالصۃً اللہ کا حق ہیں بحالتِ نشہ ان کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے سکر کی حالت میں شرب خمر یا زنا یا سرقہ کا اقرار کیا تو اس پر حدِ شرب خمر، حدِ زنا اور حدِ سرقہ جاری نہ ہوگی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوگی جب نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی ہو ۔ حالانکہ نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے ۔ پس سکر رجوع کے قائم مقام ہوگا اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاط حد میں مؤثر اور عامل ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ سکران نے حد کا اقرار کیا تھا مگر پھر اس سے رجوع کرلیا ہے اور رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا سکران کے اقرار کرنے کی وجہ سے بسبب رجوع کے حد واجب نہ ہوگی بلکہ ساقط ہوجائیگی اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے اسقاطِ حد کے سلسلہ میں مؤثر اور عامل ہوگا ہاں اگر سکران نے اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کیا مثلاً حدِ قذف یا قصاص کا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہ ہوگا بلکہ اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا ۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْئِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ

وَالرِّضَاءِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَإِنِ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا إِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا أَبَدًا فَإِذَا نَقَضَ أَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَجَازَهُ جَازَ لٰكِنْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ

ترجمہ اور بہر حال ہزل تو اس کی تعبیر لعب ہے اور وہ یہ ہے کہ شے سے اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے پس ہزل مباشرت پر رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازلاً مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیا جائے گا۔ لیکن وہ اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے۔ بیع کے اندر شرط خیار کے مرتبہ میں لہذا ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔ پس جب دونوں نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی ملک واجب کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جیسے عاقدین کا ایک ساتھ خیار اور جیسے ان دونوں کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے اس کی ایک ساتھ اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے تیسرا عارضہ ہزل ہے۔ ہزل، جدّ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے غیر معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں مگر چونکہ ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے اسلئے ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اور نہ معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں بلکہ اس سے مذاق اور تحریر مقصود ہو۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ ہزل کلام کے استعمال اور تکلم میں رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی تکلم اور استعمال الفاظ میں ہازل کی پوری رضاء ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور اختیار ہی سے الفاظ بولتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ پس ہزل چونکہ الفاظ کے استعمال اور تکلم پر رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی ہازل اپنے اختیار اور رضاء ہی سے الفاظ کا تکلم کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے بصورت ہزل کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے دین حق کا استخفاف کیا ہے اور اپنے اختیار اور رضاء سے کلمہ کفر زبان سے نکالا ہے اور دین حق کا استخفاف اور اختیار ورضا سے کلمۂ کفر زبان سے کہنا چونکہ کفر اور مرتد ہونا ہے اسلئے یہ شخص مرتد ہو جائے گا اور اس کو کافر قرار دیدیا جائے گا۔ البتہ ہزل کلام کے حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے کیونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم کے لئے کلام استعمال کرتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا ارادہ کرتا ہے اسلئے ہازل نہ تو اس حکم کو اختیار کرنے والا ہوگا اور نہ اس پر راضی ہونے والا ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بیع کے اندر شرط خیار کہ جسطرح شرط خیار حکم بیع (ثبوت ملک)

پر تو رضا کو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفسِ بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا ہے یعنی شرطِ خیار کی صورت میں من لہ الخیار حکمِ بیع پر تو راضی نہیں ہوتا ہے لیکن نفسِ بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے۔ اسی طرح ہازل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے لیکن ان الفاظ کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے بہرحال جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو چیز رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہوتی ہے وہ ہزل کی وجہ سے ثابت ہو جائے گی۔

الغرض جب ہزل تمام تصرفات میں شرطِ خیار کے مرتبہ میں ہے تو ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض اور فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ لیکن وہ امور جو نقض اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں جیسے طلاق اور عتاق ان میں ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہر وہ حکم جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف ہے وہ حکم ہزل سے ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل اسکو فسخ کرنے میں مؤثر ہوگا مثلاً اگر بصورتِ ہزل بیع منعقد کی یا اجارہ منعقد کیا تو ان کا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل کی وجہ سے نفسِ بیع اور نفسِ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر حکم ایسا ہے جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو یہ حکم ہزل سے ثابت ہو جائے گا اور ہزل اس کے اسقاط اور نقض میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کی وجہ سے طلاق اور عتاق فسخ نہیں ہوں گے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ جب عاقدین نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کر لیا یعنی بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیا کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی۔ اب اگر یہ دونوں لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ بات کے تحت عقدِ بیع کریں پھر وہ لوگ منتشر ہو جائیں اور یہ دونوں اس پر اتفاق کریں کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر عقدِ بیع انجام دیا ہے تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی یعنی سبب پر راضی ہونے کی وجہ سے بیع منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ حکم یعنی ثبوتِ ملک پر راضی نہیں ہے اسلئے ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو گیا ہو یعنی جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے حکمِ بیع (ملک) ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی ہے حتی کہ مبیع اگر غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اسکو آزاد کر دے تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہ ہوگا۔ جیساکہ بائع اور مشتری دونوں کو اگر خیار حاصل ہو تو یہ خیار ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہے یعنی اس خیار کے ساتھ ملک ثابت نہیں ہوگی اگرچہ جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو۔ پس جب بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہے اگرچہ عقد صحیح ہے تو ہزل جس کے ہوتے ہوئے عقد فاسد ہوتا ہے بدرجۂ اولیٰ ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیساکہ دونوں نے اپنے لئے مدتِ غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگا دی ہو کیونکہ جسطرح خیارِ مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو کر منعقد

ہوتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں جو بھی بیع کو ختم کرے گا بیع ختم ہو جائے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ولایت نقض حاصل ہے اور اگر دونوں نے ایک ساتھ بیع کو جائز قرار دیا تو بیع جائز ہو جائے گی لیکن اگر ایک نے اجازت دی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ اس کا جواز دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے۔ اسلئے امام صاحب رہ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا یعنی اگر دونوں عاقدین نے تین دن کے اندر اندر بیع کو جائز کر دیا تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک وقت اجازت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی اجازت دینا درست ہوگا۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفَيْ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رہ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدَّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيُفْسِدُ الْبَيْعَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيهِمَا۔

ترجمہ اور اگر دونوں نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کر لیا یا ایک سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہے تو امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین رہ نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض کیونکہ پہلی صورت میں ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے اصل عقد میں جد کے ساتھ، نہ کہ دوسری صورت میں۔ اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد اور قصد کیا ہے اور ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا اسکو بیع میں شرط فاسد بنا دیگا لہذا بیع فاسد ہو جائے گی۔ پس اصل اور وصف میں موافقتوں کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح گذشتہ عبارت میں اصل بیع میں ہزل پر موافقت کا بیان تھا اور اس عبارت میں اس کا بیان ہے کہ اصل عقد کے بارے میں تو دونوں سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن یا جنس عوض میں ہزل پر اتفاق کر لیا ہے یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی، البتہ مقدار ثمن یا جنس عوض (ثمن) امر مذاق

رہے گا یعنی یہ طے کرلیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بولیں گے یا ایک سو دینار بولیں گے۔ پس ان دونوں صورتوں میں حضرت امام ابو حنیفہ رہ کے نزدیک ہزل (مذاق) باطل ہوگا اور تسمیہ صحیح ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں دو ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ اور صاحبین رہ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں تو ایک ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دوسری صورت میں تو امام صاحب اور صاحبین کا ایک سو دینار ثمن ہونے پر اتفاق ہے۔ لیکن پہلی صورت میں اختلاف ہے کہ حضرت امام صاحب رہ اس صورت میں دو ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین رہ ایک ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں۔ صاحبین رہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد واقعی منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے موافقت کر لی ہو اور یہ طے کرلیا ہو کہ دو ہزار کا ذکر تو مذاقاً لوگوں کو سنانے کے لیے کیا گیا ہے ورنہ درحقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کی موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کی موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اسلئے کہ عقد کے وقت اگرچہ ہزار اور مذاقاً دو ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہوجائے گا جو دو ہزار مسمی کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ہزلاً اور مذاقاً ذکر کیا ہے وہ باطل ہوجائے گا کیونکہ ان دونوں کے ہزل اور مذاق پر اتفاق کرلینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے اسلئے عقد صحیح کرنے کے واسطے اس ایک ہزار کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس ایک ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ثمن صرف ایک ہزار ہوگا اور وہ ایک ہزار جس کا ہزلاً اور مذاقاً ذکر کیا ہے وہ ثمن نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب ہزلاً ذکر تو کیا ہو ایکسو دینار مگر واقعی ثمن قرار دیا ہو ایک ہزار درہم تو اس صورت میں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہوجائے اور اصل عقد صحیح ہوجائے اور ایک سو دینار کے ہزلاً اور مذاقاً ذکر کرنے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہوجائے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں دونوں کے سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سو دینار جس کا بالاتفاق ہزلاً ذکر کیا ہے وہ واجب نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اصل عقد کے سلسلے میں دونوں عاقدوں کا سنجیدہ ہونا اور واقعی عقد منعقد کرنے کا ارادہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عقد بیع صحیح ہو اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق کے طور پر مذکور ہونے پر اتفاق کرلینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع ثمن سے خالی ہو کیونکہ عقد بیع کے وقت ذکر کیا گیا ہے ایک سو دینار کا مگر وہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے ثمن نہیں ہوسکتا ہے اور وہ ایک ہزار جو واقعی مقصود ہے اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور ثمن وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں ہوسکتا ہے اور جب نہ تو یہ ایک ہزار ثمن ہے اور نہ ایک سو دینار ثمن ہے تو عقد کا ثمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا

مفسد بیع ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہونی چاہئے مگر ہم نے اصل عقد کو فساد سے بچانے کے لئے اور تعمیم کی جانب کو ترجیح دینے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو ان دونوں حضرات نے جنس ثمن کے ہزل اور مذاق پر کیا تھا اور اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اسکو اختیار کر لیا ہے پس جب اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر اتفاق معتبر ہے تو اصل عقد صحیح ہوگا اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے مذاقاً اور ہزلاً مذکور ہونے پر جو اتفاق کیا تھا وہ متروک اور غیر معتبر ہے اور جب ہزل پر اتفاق غیر معتبر ہے تو ایک سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہے لہذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور ایک سو دینار بطور ثمن واجب ہوں گے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صاحبین رہ کا یہ کہنا کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ جس طرح دوسری صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور جنس ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور ان دونوں کو عمل کے اعتبار سے جمع کرنا ممکن نہیں ہے اسی طرح پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل کے اعتبار سے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر اتفاق کر لیا یعنی دونوں نے بیع جائز کا ارادہ کر لیا اور یہ طے کر لیا کہ اصل عقد تو واقعی منعقد ہوگا مگر بدل یعنی ثمن کی مقدار کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کیا کہ دو ہزار جو لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے وہ محض لوگوں کو سنانے کے لئے ہے ورنہ ثمن درحقیقت ایک ہزار ہے۔ پس ان دو ہزار دراہم میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ایک ہزار ثمنیت سے خارج ہوگا یعنی دوسرا ایک ہزار ثمن نہ ہوگا۔ پس جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو اس نے گویا اس ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ایک ہزار ثمن نہیں ہے اور یہ ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہ ہو شرطِ فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور اس شرط میں طالب (بائع) کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے اسکو طلب نہیں کریگا لیکن رضا کے واسطے سے طلب نہ کرنا صحتِ بیع کا فائدہ نہ دیگا، جیسا کہ ربا صحیح نہیں ہوتا اگرچہ باہمی رضا موجود ہوتی ہے پس مقدار ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کرنا بیع کے فاسد ہونے کا تقاضہ کریگا اور اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کرنا صحتِ بیع کا تقاضا کریگا۔ اور صحت بیع اور فسادِ بیع کے درمیان کھلا ہوا تعارض ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا۔ اور جب ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہم اصلِ عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ اصل عقد میں سنجیدگی پر موافقت اصل ہے کیونکہ اس موافقت سے بیع منعقد ہوگی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے۔ اور مقصودِ شی اصل ہوتا ہے لہذا یہ موافقت اصل ہوگی اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت وصف

ہے کیونکہ بیع کے اندر ثمن تابع ہوتا ہے جیسا کہ وصف، موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل اور وصف کے درمیان تعارض کی صورت میں اصل پر عمل کرنا اولی ہوتا ہے بہ نسبت وصف پر عمل کرنے کے لہذا اس صورت میں اصل یعنی اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور اس پر عمل کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل عقد درست ہوگا اور وصف یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کا اعتبار نہیں کریں گے اور اس موافقت پر عمل نہیں کرینگے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار کے سلسلے میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہوگیا تو تسمیہ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقَلُّ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرَضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ۔

ترجمہ اور یہ نکاح کے برخلاف ہے چنانچہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اسلئے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر کیا اور ان دونوں کی غرض دراہم ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے درست ہوتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ نکاح کے مسئلہ کے برخلاف ہے یعنی بیع کے مسئلہ میں اگر عاقدین نے دو ہزار کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کی اور یہ طے کیا کہ یہ محض مذاق کے طور پر ہے ورنہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہے تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے یعنی دو ہزار کا ثمن ہونا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہزل معتبر ہے اور ثمن صرف ایک ہزار ہے نہ کہ دو ہزار۔ لیکن مسئلہ نکاح میں اگر مقدار مہر کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے تو مہر دو ہزار ہی ذکر کریں گے مگر مہر در حقیقت ایک ہزار ہوگا تو اس صورت میں یہ دونوں اگر اپنے مذاق پر باقی رہے اور اپنے مذاق کو نظر انداز نہیں کیا تو امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا دو ہزار واجب نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہوگیا۔ بیع میں بھی ثمن ایک ہزار تھا اور نکاح میں بھی مہر ایک ہزار ہے لیکن حضرت الاستاذ ابوحنیفہ رح کے نزدیک فرق ہوگیا کیونکہ موصوف علیہ الرحمۃ کے نزدیک بیع کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح کی صورت میں مہر ایک ہزار واجب ہوا ہے وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور ہزل کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار زائد کی شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جائے گی اور اصل عقد میں

جد پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہو جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا جیسا کہ اسکی تقریر تفصیل کے ساتھ سابق میں گذر چکی ہے لیکن نکاح چونکہ شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے نکاح کی صورت میں مقدار مہر یعنی دو ہزار درہم مہر ہونے کے ہزل کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اصل نکاح میں موافقت اور مقدار مہر (دو ہزار) کے ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض نہ ہونے کی وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے۔ بلکہ یوں ہی کہا جائے گا کہ دو ہزار میں ایک ہزار کا ذکر تو واقعی اور سنجیدگی کے ساتھ ہے مگر دوسرے ایک ہزار کا ذکر مذاقیہ ہے لہٰذا یہ ایک ہزار واجب نہ ہوگا صرف وہ ایک ہزار واجب ہوگا جس کو واقعی مہر قرار دیا ہے۔

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ اگر مذاق مقدار مہر میں نہ ہو بلکہ جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً میاں بیوی دونوں نے نکاح کے وقت ذکر تو کیا ہے دو ہزار دنانیر کا لیکن مقصود دراہم ہیں یعنی دنانیر کا ذکر تو محض لوگوں کو سنانے کے لئے مذاق کے طور پر کیا ہے ورنہ مہر در حقیقت دراہم کو بنایا ہے تو اس صورت میں اگر میاں بیوی دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ ہم دونوں ہزل اور مذاق پر باقی رہیں گے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کرلیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر جن کا نکاح کے وقت ہزلاً ذکر کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے ہیں کیونکہ میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر ہزلاً اور مذاقاً کیا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہونگے اور دراہم جن کے مہر ہونے پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا ہے اور بغیر ذکر کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا گویا بغیر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر مہر ذکر کئے چونکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اسلئے یہ نکاح فاسد نہ ہوگا بلکہ نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ بر خلاف بیع کے کہ وہ بغیر ثمن ذکر کئے صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا جب بیع ثمن سے خالی ہوگی تو وہ فاسد ہوگی اور جب بیع فاسد ہوگی تو جنس ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا جیسا کہ اس کی تقریر گذشتہ مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ۔

ترجمہ اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح سے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل اور عقد لازم ہوگا اور اسی طرح طلاق عتاق، قصاص کو معاف کرنا، یمین اور نذر ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، تین چیزیں

ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اوران میں مذاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمین۔ اور اسلئے کہ ہازل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اوران اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان میں سے ہرایک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح اور اگر عورت اور مرد نے اصل نکاح کے سلسلے میں مذاق کیا مثلاً مرد نے عورت سے یا اس کے ولی سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا پس طے شدہ نظام کے تحت اس مرد نے اس عورت کے ساتھ لوگوں کے سامنے مذاقاً نکاح کیا یعنی ایجاب وقبول کیا تو یہ ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہنے پر متفق ہوں خواہ اسکو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں خواہ خالی الذہن رہنے پر متفق ہوں خواہ دونوں میں اختلاف ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے مذاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یعنی دونوں نے یہ طے کرلیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دیدی جائے ورنہ درحقیقت طلاق نہ ہوگی۔ یا مذاقاً اپنے غلام کو آزاد کردیا یعنی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے تجھ کو آزاد کردونگا ورنہ درحقیقت تو آزاد نہ ہوگا۔ یا ولی مقتول نے مذاقاً قاتل کو معاف کردیا یا مذاقاً قسم کھائی یعنی اپنی بیوی سے اتفاق کرلیا کہ میں تیری طلاق کو معلق کروں گا یا غلام سے اتفاق کرلیا کہ میں تیری آزادی کو معلق کروں گا۔ یا مذاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد لازم ہوگا یعنی طلاق، عتاق، عفو عن القصاص، قسم اور نذر واقع ہو جائیں گی۔ یہاں یمین سے تعلیق ہی مراد ہے یمین باللہ مراد نہیں ہے۔ بہرحال اس سلسلہ میں نقلی دلیل ابوہریرہ رضی کی حدیث ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث " ثلث جدہن جد وہزلہن جد النکاح والطلاق والیمین" بعض روایتوں میں نکاح، طلاق اور عتاق کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے اور مراد یہ ہے مذکورہ چار چیزوں کو اگر سنجیدگی اور ارادہ کے ساتھ واقع کیا گیا تو بھی واقع ہو جائیں گی اور اگر مذاق میں واقع کیا گیا تب بھی ان کا وقوع اسی طرح ہوگا جس طرح سنجیدہ انداز میں واقع کرنے پر وقوع ہوتا ہے۔ اور رہا عفو عن القصاص تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے اس طور پر کہ عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتاق، غلام کو (جو مردہ کے مانند ہے) زندہ کرنا ہے اسی طرح عفو عن القصاص قاتل کو زندہ کرنا ہے۔ بہرحال جب عفو عن القصاص، اعتاق کے قبیل سے ہے تو جسطرح اعتاق میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفو عن القصاص میں بھی جد اور ہزل دونوں برابر ہونگے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہازل سبب اور اس کے تکلم پر تو راضی ہے لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں ہے اور ان چیزوں کے حکم کے وقوع کے لئے اس پر راضی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر سبب پایا گیا تو حکم واقع ہو جائے گا خواہ وہ حکم پر راضی ہو یا راضی نہ ہو اور ان اسباب کا حکم نہ تو اقالہ اور فسخ کے ذریعہ رد کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تراخی کا یہی وجہ ہے کہ یہ چیزیں خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور یہ کہا کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے تو طلاق محض "انتِ طالق" سے واقع ہو جائے گی اور خیار ثابت نہ ہوگا۔ پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور

اور بغیر احتمال رد کے حکم موجود ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور خیار شرط دونوں انعقادِ سبب کے لئے مانع نہیں ہیں۔

وَأَمَّا مَا يَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِيْ كِتَابِ الْاِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح وَمُحَمَّدٍ رح لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهِ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِيْ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نُصَّ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فِيْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْاَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِيْ نَظَائِرِهٖ ؟

ترجمہ اور بہرحال وہ عقد جس میں مال مقصود نہ ہو جیسے خلع اور عتق علی مال اور صلح عن دم العمد پس امام محمدؒ نے مبسوط کے کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصلِ خلع کے بارے میں مذاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں۔ صاحبین کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ بہرحال ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو طلاق ہرحال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلے میں ابوحنیفہ رح سے بصراحت مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کے نظائر میں ایسا ہی ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں اگر ہزل اور مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تصرف لازم ہوگا حتی کہ جو مال مذکور ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب مال کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اس میں مال ہی مقصود ہے پس خلع، عتق علی مال اور صلح علی مال عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان

عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے ازراہ مذاق خلع کرینگے، اگرچہ درحقیقت ہمارے درمیان خلع نہیں ہوگا یہ تو اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم میں خلع کریں گے۔ اگرچہ بدل خلع درحقیقت ایک ہزار درہم ہوں گے۔ یہ بدلِ خلع کی مقدار میں ہزل کی صورت ہے۔ یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم پر خلع کریں گے اگرچہ بدل خلع درحقیقت دینار ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی جنس میں ہزل کی صورت ہے اسی طرح مولیٰ اور غلام نے اصل عتق میں یا عتق کے بدل کی مقدار میں یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا۔ اسی طرح قاتل اور اولیار مقتول نے اصل صلح میں یا بدل صلح کی مقدار میں یا بدل صلح کی جنس میں ہزل کیا پس ہزل کی ان تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا ہزل سے اعراض کرنے اور اس کو نظرانداز کرنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں نے سکوت اختیار کیا ہو یعنی خالی الذہن رہنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقا، اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہو بہرحال ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے بیان کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلے میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلے میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہوجائے گا اور جس پر انھوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہوجائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے عورت پر اسکو واجب کیا جائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خیار شرط کا احتمال اسلئے نہیں رکھتا ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرفِ یمین ہے گویا شوہر نے یوں کہا: "ان قبلتِ المال المسمی فانتِ طالق"۔ اسی وجہ سے عورت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یمین سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور عورت کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے اور یمین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا احتمال بھی نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تو خلع کے سلسلے میں ہزل باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتیٰ کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور بدل خلع واجب ہوجائے گا۔

"وصار کالذی" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیئے کیونکہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے لہٰذا ہزل کو بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیئے اور اس کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جبکہ مال مقصود ہو حالانکہ یہاں مال مقصود نہیں ہے بلکہ خلع کے ضمن میں خلع کے تابع ہوکر ثابت ہے پس جب ہزل خلع میں مؤثر نہیں ہے تو اس کے تابع یعنی مال میں بھی موثر نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف یعنی خلع کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی خلع جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب ہزل اس میں مؤثر نہیں ہوگا تو بدلِ خلع جو تابع ہے اسمیں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ لیکن اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ فرماتے ہیں کہ خلع کے اندر

مال تابع ہے حالانکہ آپ نے اس مسئلہ کے شروع میں فرمایا ہے کہ اس قسم میں یعنی خلع وغیرہ میں مال مقصود ہے پس یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع مسئلہ میں مال کو مقصود قرار دیا گیا ہے عقد کے اعتبار سے یعنی جب خلع وغیرہ مذکورہ عقود میں مال کی شرط ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان عقود میں مال ہی مقصود ہے مگر چونکہ مال کی ادائیگی طلاق اور عتاق علی المال کیلئے شرط ہے اور شرط تابع ہوتی ہے اسلئے مال کو تابع قرار دیا گیا ہے الحاصل مال مقصود ہے ایک جہت سے اور تابع ہے دوسری جہت سے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رحؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسئلہ خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی یعنی اگر عورت مال مسمی کے عوض سنجیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کریگی تو طلاق واقع ہوگی اور مال مسمیٰ لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ ہر حال سے مراد یہ ہے کہ ہزل اصل خلع میں ہو یا بدل خلع کی مقدار میں ہو یا بدل خلع کی جنس میں ہو ہر صورت ثبوت طلاق اور لزوم مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا دلیل یہ ہے کہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے بصراحت مروی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علیٰ مال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے یوں کہے "انتِ طالق ثلثاً علیٰ الف درہم علیٰ انک بالخیار الیٰ ثلثہ ایام" تجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاق ہیں اس شرط کے ساتھ کہ تجھ کو تین دن کا اختیار ہے پس اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی اگر تین دن کے اندر عورت نے طلاق اختیار کرلی یا اس نے رد نہیں کیا اور تین دن کی مدت گذر گئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا بس یہ ہی حکم یہاں ہوگا یعنی جسطرح وقوع طلاق اور وجوبِ مال خیار شرط میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہے اسی طرح ہزل کی صورت میں بھی عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا۔ یعنی اگر عورت نے سنجیدگی کے ساتھ مالِ مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کیا اور ہزل کو ساقط کر دیا تو طلاق واقع ہوگی اور شوہر کے لئے مال واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ خیار شرط اگر بیع میں ہو تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور اگر خلع میں ہے تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہوگا بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل بالخلع میں جو حکم اور امام و صاحبین کا اختلاف ہے وہی حکم اور اختلاف اس کے نظائر میں ہے یعنی طلاق علی مال، عتاق علی مال اور صلح عن دم العمد وغیرہ کے ہزل میں ہے یعنی حکم اور اختلاف میں سب برابر ہیں۔

ثُمَّ اِنَّهٗ اِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِيْمَا يُؤَثِّرُ فِيْهِ الْهَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يَدَّعِيْهِ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح خِلَافًا لَهُمَا۔

ترجمہ پھر موافقت پر ان معاملات میں عمل واجب ہے جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ دونوں نے بنار پر اتفاق کیا ہو بہرحال جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان دونوں کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا دونوں نے اختلاف کیا تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ کے قول کے مطابق صاحبین کا اختلاف ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفِ حسامی نے ایک اصول ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ معاملات جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ اور امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اسوقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین نے بنار پر اتفاق کیا ہو ہزل خواہ اصل عقد میں ہو خواہ بدل کی مقدار میں ہو خواہ بدل کی جنس میں ہو یعنی اس وقت اس کو ہزل ہی شمار کریں گے اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت دونوں خالی الذہن تھے یا بنار علی الموافقت اور اعراض عن الموافقت میں دونوں نے اختلاف کیا تو خالی الذہن ہونے پر اتفاق کی صورت میں جانبِ جد کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو جد کا مدعی ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانبِ جد کو ترجیح دیکر عقد کو جد پر محمول کرنے اور مدعی جد کے قول کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے کہ جد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ خالی الذہن ہونے کی صورت میں ہزل کے واقع ہونے کی وجہ سے ہزل زیادہ راجح ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے اور جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت پر مال واجب ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهٗ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَكَذٰلِكَ تَسْلِيْمُ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذٰلِكَ اِبْرَاءُ الْغَرِيْمِ

ترجمہ اور بہرحال اقرار تو ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ ہزل مخبر بہ کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کو ہزل باطل کرتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتا ہے اور ایسے ہی مدیون کو بری کرنا ہے۔

تشریح مصنف کہتے کہ ہزل اور مذاق اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال

رکھتی ہے مثلاً بیع کو دو شخص یہ طے کریں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں گے حالانکہ حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے خواہ اقرار ایسے معاملے کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے مثلاً نکاح اور طلاق کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کریں کہ لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے حالانکہ واقعہ میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ہے پس ہزل اور مذاق کی وجہ سے یہ اقرار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہزل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخبر بہ معدوم ہے یعنی اس کا وجود نہیں ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے برخلاف ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مذاق ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے۔ بہرحال ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مبنی ہے مخبر بہ کے وجود پر یعنی اگر مخبر بہ موجود ہوگا تو اقرار درست ہوگا ورنہ نہیں۔ پس جب ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو اقرار کے ذریعے بطریق ہزل مخبر بہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو اقرار باطل ہو جائے گا الحاصل ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل کی وجہ سے جس طرح اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد تسلیم شفعہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتا ہے اول طلب مواثبہ۔ طلب مواثبہ یہ ہے کہ شفیع کو جوں ہی بیع کا علم ہو وہ اس کا اسی وقت مطالبہ کرے حتیٰ کہ اگر علم بالبیع کے بعد شفیع نے طلب میں تاخیر کی تو شفعہ باطل ہو جائیگا دوم طلب تقریر اور طلب اشہاد۔ طلب تقریر و اشہاد یہ ہے کہ شفیع طلب مواثبہ کے بعد اٹھ کر بائع یا مشتری پر یا زمین کے پاس طلب شفعہ پر گواہ بنائے مثلاً یوں کہے کہ فلاں نے اس مکان کو خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں یا میں نے شفعہ طلب کیا یا میں اب طلب کرتا ہوں۔ لوگو تم اس پر گواہ رہو۔ اس طلب سے شفعہ مستقر ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے بعد تاخیر کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ سوم طلب خصومت ہے یعنی قاضی کی عدالت میں مقدمہ دائر کرے کہ فلاں نے فلاں مکان خریدا ہے حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں اسلئے بحق شفعہ یہ مکان مجھے دلوایا جائے۔ اس تفصیل کے بعد ملاحظہ ہو کہ جس طرح ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزل کی وجہ سے دو طلبوں کے بعد تسلیم شفعہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد شفیع نے شفعہ کو ہزلاً اور مذاقاً سپرد کر دیا یعنی ہزلاً اور مذاقاً حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو ہزل کی وجہ سے تسلیم شفعہ اور شفعہ کے حق سے دست بردار ہونا باطل ہو جائے گا اور شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ تسلیم شفعہ تجارت اور بیع کے معنی میں ہے اور تجارت اور بیع یعنی تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ خیار رضا بالحکم کیلئے مانع ہے اور جب خیار رضا بالحکم کے لئے مانع ہے تو جب تک خیار رہے گا تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن باطل رہے گا۔ الحاصل خیار شرط کی وجہ سے بیع یعنی تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن باطل ہے اور جب خیار شرط کی وجہ سے بیع باطل ہے تو تسلیم شفعہ جو بیع کے معنی میں ہے وہ بھی خیار کی وجہ سے باطل ہو جائے گا اور ہزل چونکہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اسلئے تسلیم شفعہ جس طرح خیار شرط کی وجہ سے باطل ہوگا اسی طرح ہزل کی وجہ سے بھی باطل ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مدیون کو ہزلاً بری کر دیا تو ہزل کی وجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہو جائے گا حتیٰ کہ مدیون کو ہزلاً بری کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ دین علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ هَازِلًا يَجِبُ أَنْ يُحْكَمَ بِإِيمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ إِنْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ

ترجمہ اور بہرحال کافر نے جب کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزلاً برارت ظاہر کی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسے مکرہ اسلئے کہ ایمان ایسی انشار کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رَد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کافر مذاق میں اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے کہہ لے اور اپنے دین سے برائت ظاہر کردے تو احکامِ دنیا میں اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا یعنی احکام دنیا میں یہ شخص مسلمان شمار ہوگا کیونکہ اقرار جو ایمان کے دو ارکان (اقرار باللسان، تصدیق بالقلب) میں سے ایک رکن ہے وہ پایا گیا جیسا کہ وہ شخص جس سے زبردستی کلمۂ اسلام کہلایا گیا ہے وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ یہ کلمۂ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے۔ پس ہزلاً کلمۂ اسلام کا تکلم کرنے والا بدرجۂ اولیٰ مسلمان شمار ہوگا کیونکہ ہازل اگرچہ کلمۂ اسلام کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے تکلم پر راضی ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے جیسا کہ بیع کا رد خیارِ عیب یا خیار رویت کی وجہ سے ممکن ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر فی الحال مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جس طرح طلاق اور عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ازراہ مذاق زبان سے کفر کا کلمہ کہہ لیا اگرچہ اس کے معنی کا ارادہ کرنے والا نہ ہو تو یہ نفس ہزل سے مرتد ہو جائے گا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے " ولئن سالتھم لیقولن انما کنا نخوض ونلعب قل اباللہ وآیٰتہ ورسولہ کنتم تستھزؤن، لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم " ملاحظہ فرمائیے ان لوگوں کے اس استہزاء کی وجہ سے ان کے کفر کا حکم لگایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر استہزاءً اور ہزلاً کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو یہ شخص مرتد ہو جائے گا۔

وَأَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوجِبُ الْحَجْرَ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوَى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيهِ الْمُبَذِّرِ فِي أَوَّلِ الْبُلُوغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِمَّا عُقُوبَةً عَلَيْهِ أَوْ غَيْرَ مَعْقُولِ الْمَعْنَى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ۔

ترجمہ اور بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت میں مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جنکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے اسلئے کہ سفیہ غلبۂ ہویٰ کے سبب عقل کی مخالفت کرتا ہے پس سفیہ شفقت کا سبب نہ ہوگا اور اوائل بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کا روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنیٰ ہے لہذا قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے چوتھا عارضہ سفہ ہے۔ سفہ لغت میں خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں عقل اور شرع کے مقتضٰی کے خلاف مال خرچ کرنے کا نام سفہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ سفہ ایسی خفت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے اور انسان کو عقل اور شرع کے مقتضٰی کے خلاف عمل پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ حقیقۃً عقل موجود ہوتی ہے پس سفیہ چونکہ بقاءِ عقل کے ساتھ عقل اور شرع کے مقتضٰی کے خلاف اپنے اختیار سے عمل کرتا ہے اسلئے سفہ عوارض مکتسبہ میں سے ہوگا اور عوارض سماوی میں سے نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سفہ اہلیت خطاب میں خلل نہیں ڈالتا ہے اسلئے کہ عقل اور تمام قویٰ کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور جب سفیہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے تو اسکی اہلیت خطاب میں بھی کوئی خلل واقع نہ ہوگا بلکہ مخاطب باقی رہیگا اور سفیہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اسلئے سفاہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ احکام اس کے لئے بھی واجب ہوں گے اور اس پر بھی واجب ہوں گے اور جب ایسا ہے تو اس سے تمام احکام کا مطالبہ کیا جائیگا۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک سفاہت تصرفات سے بالکل نہیں روکتی ہے خواہ تصرف ایسا ہو جسکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح، خواہ تصرف ایسا ہو جس کو ہزل باطل کردیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کیونکہ سفیہ آزاد ہے احکام شرع کا مکلف ہے لہذا اس کے لئے ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوگا اور سفاہت تصرف کیلئے مانع نہ ہوگی اور اسی طرح امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں حجر ثابت نہیں کرے گی۔ جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے نکاح، عتاق، اور طلاق چنانچہ سفیہ کا نکاح کرانا، آزاد کرنا، طلاق دینا سب صحیح ہیں۔ اور وہ معاملات جنکو ہزل باطل کردیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو سفاہت ان میں حجر واجب کرتی ہے یعنی سفاہت ان معاملات سے روکدیتی ہے چنانچہ سفیہ پر بیع اجارہ وغیرہ تصرف نافذ نہ ہوگا۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع، اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی محجور قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ صبی اور مجنون کو ان کے نفع کے خاطر محجور عن التصرف قرار دیا گیا ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہ ہوں گے کیونکہ اگر اسکو محجور قرار نہ دیا گیا تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بیجا طور پر خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ ہوگا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔ الغرض ان امور میں سفیہ کو محجور قرار دینا اور سفیہ کو سبب حجر قرار دینا اس پر شفقت کے پیش نظر ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سفہ، جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ امر کسبی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر معصیت ہے کیونکہ سفیہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے

ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے حالانکہ عقل اللہ کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے اور جب ایسا ہے تو سفیہ، شفقت اور نظر کا سبب نہ ہوگا اور سفیہ شفقت ونظر کا مستحق نہ ہوگا۔ اور جب سفیہ شفقت کا مستحق نہیں ہے تو وہ مذکورہ معاملات میں محجور عن التصرف بھی نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا محجور ہونا شفقت کی وجہ سے ہوتا اور وہ شفقت کا مستحق ہے نہیں لہٰذا اسکو محجور قرار نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر (فضول خرچ) سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے یعنی ۲۵ سال تک سفیہ کا مال سفیہ کو کیوں نہیں دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا ثبوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے «ولا تؤتوا السفہاء اموالکم» سفہا کو اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو البتہ ان کو اس میں سے کھلاؤ اور کپڑے پہناؤ اور ان سے اچھی بات کہتے رہو یعنی یہ کہتے رہو کہ یہ تمہارا ہی مال ہے بعد میں لے لینا۔ پھر فرمایا «فان آنستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم» اور جب تم یہ محسوس کر لو کہ وہ سمجھدار ہوگئے تو ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے ان کو دیدو۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانے میں بچپن کے اثر کیوجہ سے اس میں سفاہت ہوتی ہے پھر جب سفاہت کا زمانہ قدرے طویل ہو جائے تو اس کو آزماتے رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ سمجھدار ہوگیا تو اس کو اس کا مال دیدو۔ حضرت امام صاحب رح نے اس کی مدت ۲۵ سال مقرر کی ہے کیونکہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان پوتے والا ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل حاشیہ میں لکھی ہے اور آدمی جب صاحب اولاد بلکہ اولاد کی اولاد والا ہو جاتا ہے تو مال وغیرہ کے سلسلے میں سمجھ بوجھ آہی جاتی ہے اسلئے ۲۵ سال کی عمر ہونے پر اسکے مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لیا جاتا ہے اور ۲۵ سال تک اسکو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کر کے حجر بھی ثابت کرنا چاہیئے یعنی اس کو تصرفات سے محجور قرار دینا چاہیئے کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور مال کا روکنا دونوں برابر ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سفیہ سے اس کا مال روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے یا غیر معقول المعنیٰ اور خلاف قیاس ہے بطریق عقوبت تو اسلئے ہے کہ تبذیر اور فضول خرچی عقل کے ساتھ دشمنی اور اتباع ہویٰ کی وجہ سے معصیت ہے لہٰذا سفیہ مبذر سے سزاءً اس کا مال روک لیا گیا ہے اور غیر معقول المعنیٰ اسلئے ہے کہ مالک سے اس کے مال کا روکنا باوجودیکہ وہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے بہرحال سفیہ مبذر سے اس کے مال کا روکنا غیر معقول بات ہے یا عقوبت کے طور پر ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنیٰ ہو اور عقوبت کے طور پر نہ ہو۔ پس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول المعنیٰ یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے کسی ایک وجہ سے شرط قیاس فوت ہونے کی وجہ سے اس پر حجر کو قیاس کرنا اور سفیہ کو محجور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الخَطَأُ فَهُوَ نَوعٌ جُعِلَ عُذرًا صَالِحًا لِسُقُوطِ حَقِّ اللهِ تَعَالىٰ اِذَا حَصَلَ عَن اِجتِهَادٍ وَشُبهَةٌ فِي العُقُوبَةِ حَتّىٰ قِيلَ اِنَّ الخَاطِئَ لَا يَأثَمُ وَلَا يُؤَاخَذُ

بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهٗ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهٗ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ

ترجمہ بہرحال خطاء تو وہ ایسی نوع ہے جسکو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور عقوبت میں شبہ قرار دیا گیا ہو حتی کہ کہا گیا ہے کہ خاطی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جدا نہیں ہے جو جزاء قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ جزاء قاصر کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور مکرہ کی بیع کی طرح اس کی بیع کا نافذ ہونا واجب ہے ۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے پانچواں عارضہ خطاء ہے خطاء لغت میں صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاح میں قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطاء کہتے ہیں مثلاً کسی آدمی نے ایک چیز کو شکار سمجھ کر تیر مارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہونا خطأً قتل ہونا ہوگا ۔ پس خطاء میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر محل کا ارادہ نہیں ہوتا ہے ۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ خطاء پر تقصیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن اسکو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں عذر قرار دیدیا گیا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطأً اللہ کا کوئی حق تلف کردیا تو یہ خاطی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطاء اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو مثلاً اگر کسی ایسے شخص نے جس پر قبلہ مشتبہ ہوگیا ہو تحری اور اجتہاد کے بعد جہت قبلہ متعین کرنے میں خطاء واقع ہوگئی ہو اور اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کرکے نماز پڑھلی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اور یہ شخص جہت قبلہ ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اسی طرح اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتوی میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا بلکہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے ۔ فاضل مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد سے احتراز کیا ہے یعنی خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے سلسلے میں تو عذر ہے لیکن حق العباد ساقط ہونے میں عذر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری مار ڈالی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا ۔

مصنف کہتے ہیں کہ باب عقوبت میں خطاء کو شبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جس طرح شبہ کی وجہ سے حدود وقصاص دفع ہوجاتے ہیں خطاء سے بھی دفع ہوجاتے ہیں ۔ حتی کہ خاطی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد اور قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر پہلی رات میں دولہا کے پاس کسی دوسری عورت کو بھیجدیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر جماع کرلیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا ۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر تیر چلایا حالانکہ وہ آدمی تھا پس اس کے تیر سے وہ مرگیا تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ وہ عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم ہوگا اور اس مسئلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " لیس علیکم جناح فیما اخطأتم بہ "

" لکنہ لاینفک عن ضرب " سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے ۔ وہم یہ ہے کہ جب خطاء کی وجہ سے عقوبت اور سزا

دور ہو جاتی ہے تو خطاءً قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر کفارہ بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ کفارہ کے اندر بھی عقوبت کے معنی ہیں. اس کا جواب یہ ہے کہ خطاء فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ تقصیر اور کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اس نے احتیاط کو ترک کیا ہے یعنی اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو اس فعل سے بچ سکتا تھا پس ترکِ احتیاط کر کے اس نے کوتاہی کی ہے اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبتِ محضہ اور جزاءِ کامل کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزاءِ قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزائے قاصر کفارہ ہے۔ کفارہ جزائے قاصر اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ تو عبادت ہے چنانچہ کفار پر واجب نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزاء بنکر واجب ہوتا ہے. بہرحال کفارہ جزاءِ قاصر ہے اور جزاءِ قاصر تھوڑی سی کوتاہی کے مناسب ہے لہذا ترک احتیاط کر کے تھوڑی سی تقصیر کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب کیا گیا ہے اور حد اور قصاص چونکہ جزاءِ کامل اور عقوبت تامہ ہیں اسلئے یہ خاطی جو معذور ہے اس پر واجب نہ ہوں گی صاحب حسامی کہتے ہیں کہ خاطی کی طلاق واقع ہوگی. مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو مگر خطاءً زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی. حضرت امام شافعی رہ خاطی کو نائم پر قیاس کرتے ہیں اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان" سے استدلال کرتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ نائم پر قیاس درست نہیں ہے کیونکہ نائم مسلوب الاختیار ہے اور خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ وہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخرت کی سزا کا موقوف ہونا اور مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی بیّن دلیل ہے. مصنف کہتے ہیں کہ خاطی کی بیع کے سلسلے میں اگرچہ ائمہ سے کوئی صریح روایت نہیں ہے لیکن مکرہ کی بیع کی طرح اس کی بیع بھی منعقد ہونی چاہئے مثلاً ایک شخص الحمد للہ کہنا چاہتا تھا مگر اس کی زبان سے "بعتُ منکَ ہذا بکذا" نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جانی چاہئے جیسا کہ مکرہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے منعقد تو اسلئے ہو جانی چاہئے کہ سبب بیع یعنی لفظ بیع اس کے اہل سے صادر ہوا ہے اور محل میں واقع ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہونی چاہئے کہ خاطی کی رضامندی مفقود ہے حالانکہ صحت بیع کے لئے رضامندی شرط ہے جیسا کہ "الا ان تکون تجارۃً عن تراضٍ" آیت سے معلوم ہوتا ہے،

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤَثِّرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَاخِيرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِي إِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا.

ترجمہ اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر اور روزے کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جنکے وجود کے ساتھ اختیار متعلق ہوتا ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو (اسلئے) کہا گیا کہ جب صبح کی صائم ہوکر درآنحالیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا برخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کرلیا تو سفرِ مبیح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب افطار کے بعد بیمار ہوگیا ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے چھٹا عارضہ سفر ہے۔ سفر لغت میں مسافت طے کرنے کا نام ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اقامت کی جگہ سے بقصد سیر طویل خروج کا نام سفر ہے جس کی ادنیٰ مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے، مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ دونوں باقی رہتی ہیں۔ اسلئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ البتہ سفر اسبابِ تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر، ظہر عصر اور عشاء میں سے نصف اخیر یعنی بعد والی دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہ ہوگا۔ امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ عزیمت تو اکمال ہے یعنی فرض تو چار ہی رکعات ہیں لیکن قصر رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے پس جو مسافر چار رکعت پڑھیگا وہ عزیمت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جو قصر کریگا وہ رخصت پر عامل ہوگا۔ اور ہماری دلیل حدیث عائشہ ہے " قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوٰۃ السفر وزید فی الحضر (شیخین) نماز تو دو دو رکعت ہی فرض کی گئی ہے پس سفر میں تو اسی کو باقی رکھا گیا البتہ حضر میں اضافہ کر دیا گیا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر کا فریضہ تو دو ہی رکعت ہیں اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے جیسا کہ بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میں سفر میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا لیکن آپ نے دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتی کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور ابوبکر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتی کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور عمر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا یہاں تک کہ اللہ نے آپکی روح قبض کرلی اور میں عثمان کے ساتھ رہا آپنے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتی کہ اللہ نے آپکو وفات دی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ " اور سفر روزے کو مؤخر کرنے میں بھی مؤثر ہے یعنی سفر کی وجہ سے روزے کو مؤخر کیا جاتا ہے لیکن ساقط نہیں کیا جاسکتا ہے پس سفر کے باوجود روزہ فرض رہے گا حتی کہ اگر کسی مسافر نے سفر میں روزہ ادا کرلیا تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا برخلاف اخیر کی دو رکعتوں کے کہ سفر ان کو بالکلیہ ساقط کر دیتا ہے حتی کہ اگر مسافر نے ان کو بھی ادا کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

" لکنہ لما کان من الامور المختارۃ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب سفر اسبابِ تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسافر اگر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کردے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہیئے اور اس مقیم پر جس نے افطار کرنے کے بعد سفر شروع کیا

ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی سفر ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ نیز سفر ضرورت کو لازم اور واجب کرنے والا نہیں ہے.... تحقق سفر کے بعد سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر لحوق آفت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور رہا مرض تو وہ لازماً ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا بھی ممکن نہ ہو پس مصنف رح نے کہا کہ سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو ضرورت لازمی ہو اور داعی الی الافطار ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ جب مسافر نے بحالت صوم صبح کی یا مقیم نے بحالت صوم صبح کی پھر اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ روزہ کا وجوب شروع کرنے سے ثابت ہو چکا اور مسافر چونکہ روزے رکھنے پر قادر بھی ہے اس لئے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو داعی الی الافطار ہو۔ بہرحال جب روزے کا وجوب ثابت ہو چکا اور داعی الی الافطار ضرورت موجود نہیں ہے تو افطار کرنا کیسے مباح ہوگا اس کے برخلاف اگر مریض نے تکلف کر کے روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اسکے لئے افطار کرنا حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بحالتِ صوم صبح کر کے یا مقیم صائم نے سفر شروع کر کے روزہ افطار کر لیا تو ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ ایسے صوم واجب کو افطار کرنے اور توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ واجب کرنے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم صائم نے بحالتِ اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بلکہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں سفر مبیح جو کفارہ واجب کرنے میں شبہ تھا روزہ توڑتے وقت وہ نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر تندرست صائم نے بحالتِ صحت روزہ افطار کر لیا اور پھر وہ بیمار ہوا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض امر سماوی ہے اس میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے لہٰذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے بحالتِ مرض افطار کیا ہو اور بحالت مرض افطار کرنے سے چونکہ کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمے سے کفارہ ساقط ہو جائیگا۔

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةً وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَاْثَمُ فِيْهِ مَرَّةً وَ

يُوْجِبُ أُخْرَىٰ فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ.

ترجمہ اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو واجب کرتا ہے۔ اور قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے اور الجاء کو واجب نہیں کرتا ہے اور اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے کیونکہ مکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مکرَہ فرض، حرام، اباحت، اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اسمیں مکرہ کبھی گناہ گار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے لہذا قتل، زخم، اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہِ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سور میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے ساتواں عارضہ اکراہ ہے۔ اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو اگر اسکو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اکراہِ کامل (۲) اکراہ قاصر۔ اکراہ کامل تو وہ ہے جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے اور الجاء کو ثابت کرتا ہے یعنی مکرَہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہے) اس کام کے کرنے پر مضطر اور مجبور ہو جاتا ہے جس کام کا اکراہ کرنے والے نے اس کو حکم دیا ہے بشرطیکہ یہ حکم جان یا عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی پر مشتمل ہو مثلاً اکراہ کرنے والا مکرَہ سے یوں کہے کہ یہ کام کرو ورنہ میں تم کو قتل کر دونگا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکرَہ کا اختیار فاسد اور رضا معدوم ہوگی اور اکراہ قاصر یہ ہے کہ اکراہ نہ تو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور نہ رضاء کو معدوم کرتا ہے اور نہ ہی الجاء کو ثابت کرتا ہے مثلاً کسی شخص کو نہ تو جان تلف کرنے کی دھمکی دی اور نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بیڑی ڈالنے کی دھمکی دی یا محبوس کرنے کی دھمکی دی پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے لیکن مکرَہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے اور اکراہ کی تیسری قسم جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے باپ یا بیٹے یا بیوی کو محبوس کرنے کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار اور رضا دونوں باقی رہتے ہیں نہ رضاء معدوم ہوتی ہے اور نہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیتِ ادا کے اور اکراہ مکرہ سے کسی بھی حال میں خطاب کو ساقط نہیں کرتا ہے اکراہ خواہ ملجی اور مجبور کرنے والا ہو خواہ ملجی اور مجبور کرنے والا نہ ہو اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ مکرَہ کا ذمہ بھی موجود ہوتا ہے اور عقل جس پر خطاب کا مدار ہے وہ بھی موجود ہوتی ہے اور جب ذمہ اور عقل دونوں موجود ہیں تو اس سے خطاب ساقط نہ ہوگا بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا دوسری دلیل جسکو مصنف نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکرَہ حالت اکراہ میں اسی طرح مبتلا ہوتا ہے جس طرح حالتِ اختیار میں مبتلیٰ ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیونکہ بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال جب بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا اور مکرَہ مبتلیٰ ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ مکرَہ بھی مخاطب ہوگا یعنی شریعت کا خطاب اس پر بھی ثابت ہوگا اور رہی اس کی دلیل

کہ مکرہ مبتلیٰ ہوتا ہے اور بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مکرہ اس چیز کو بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس کو کرنا کبھی تو فرض ہوتا ہے جیسا کہ ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیکر اکلِ میتہ پر مجبور کیا گیا تو اس مکرہ پر اکل میتہ فرض ہوگا چنانچہ اگر اس نے صبر کیا اور نہ کھایا یہاں تک کہ اسکو قتل کر دیا گیا تو مکرَہ ترک فرض کی وجہ سے گنا ہگار ہوگا کیونکہ حالتِ اضطرار میں اکل میتہ مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " الا ما اضطررتم " سے معلوم ہوتا ہے اور مباح پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس مکرہ پر اس کا کرنا فرض ہو جاتا ہے اور کبھی اس کا کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو کسی مسلمان کے ناحق قتل پر مجبور کیا گیا تو حالت اکراہ میں اس مسلمان کا ناحق قتل حرام ہے چنانچہ اگر اس مکرَہ نے صبر کیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھ یہ خون ہوگیا تو یہ مکرہ فعل حرام کے ارتکاب سے بچنے کی وجہ سے عنداللہ ماجور ہوگا۔ اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو رمضان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے۔ اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو زبان سے کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود ہو۔ اور مکرَہ اس فعل پر اقدام کرنے میں کبھی تو گنا ہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اور آدمی کا ماجور اور گنہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ خطاب متعلق ہو اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ مکرَہ مخاطب بھی ہے اور مبتلیٰ بھی ہے۔ مصنف حسامی نے فرض، حرام اباحت اور رخصت کی مثالیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے ناحق کسی کو قتل کرنے، زخم لگانے اور زنا کرنے میں بالکل کوئی رخصت نہیں ہے مثلاً کسی سے کہا گیا کہ تم فلاں کو قتل کرو ورنہ تم کو قتل کیا جائے گا تو مکرَہ کے لئے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عصمت اور حفاظت کے استحقاق میں اِس کی اور اُس کی دونوں کی جان برابر ہے لہذا مکرَہ کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کی جان کو تلف کردے اور اپنی جان کی حفاظت کرے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ تو فلاں کا ہاتھ کاٹ ورنہ میں تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو مکرَہ کے لئے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر قتل کی دھمکی دیکر زنا پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کے لئے زنا کرنا جائز نہ ہوگا اسلئے کہ زنا بھی قتل کے مرتبہ میں ہے کیونکہ زنا میں نسب ثابت نہونے کی وجہ سے ضیاعِ نسل ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کے بعد مردار، شراب اور سور کے کھانے میں ممانعت اور حرمت باقی نہیں رہتی ہے یعنی اگر مردار یا سور کے کھانے پر یا شراب پینے پر اکراہ کامل کیا گیا یعنی قتل کی دھمکی دیکر ڈرایا گیا تو اکراہ کامل کے وقت ان چیزوں کی حرمت منتفی ہو جائے گی کیونکہ نص سے ان چیزوں کی حرمت اختیار ہی کے وقت ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " قد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم الیہ " یہ فرض کی مثال ہے کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں پر اقدام کرنا فرض ہے اسلئے کہ حالت اکراہ میں میتہ وغیرہ مباح ہو جاتے ہیں۔ پس جان کی حفاظت کی خاطر ان چیزوں کا کھانا فرض ہوگا اور اباحت چونکہ رخصت یا فرض میں داخل ہے اسلئے علیحدہ اس کی مثال ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَرَخَّصَ فِيْ إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَإِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزِّنَا فِي الْإِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَإِنَّمَا افْتَرَقَ فِعْلُهَا بِفِعْلِهِ فِي الرُّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِيْ مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَا أَوْجَبَ الْإِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِيْ دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ لِإِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيْلٍ يُغَيِّرُهُ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ

ترجمہ اور اکراہ کامل میں کلمۂ کفر جاری کرنے ، نماز ، روزہ فاسد کرنے دوسرے کا مال تلف کرنے ، احرام پر جنایت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا برخلاف مرد کے اسی وجہ سے اکراہ قاصر شبہ کو عورت سے حد دفع کرنے میں ثابت کریگا نہ کہ مرد سے حد دفع کرنے میں. پس اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل.

تشریح اس عبارت میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ مکرہ کے لئے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب میں تصدیق باقی رہے اسی طرح مکرَہ مقیم تندرست کے لئے نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکرہ کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکرہ کو احرام پر جنایت کرنے کی رخصت دی گئی ہے یعنی شکار مارنے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت دیگئی ہے اسی طرح مکرہ عورت کے لئے اس بات کی رخصت ہے کہ مرد کو زنا پر قدرت دیدے اکراہ کامل کا تعلق تمام مسائل کے ساتھ ہے یعنی مذکورہ امور پر اگر اکراہ کامل کی وجہ سے اقدام کیا گیا تو یہ اقدام رخصت ہوگا اور اس اقدام پر گنہگار نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اکراہ کامل کے وقت ان امور کے کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہوتے کیونکہ ان چیزوں کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکرہ کو رخصت دیدی گئی یہی وجہ ہے کہ ان امور کے ارتکاب کے سلسلہ میں اگر مکرَہ نے صبر کیا اور ان امور کے ارتکاب سے باز رہا حتی کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو یہ شخص شہید اور ماجور ہوگا انشاء اللہ. برخلاف مباح کے کیونکہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہوجاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی ہے حتی کہ اگر مکرَہ اس چیز کے ارتکاب سے باز رہتا ہے تو وہ ماجور نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہوتا ہے۔

وانما فارق فعلہا سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل میں جسطرح عورت کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے۔ یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیئے حالانکہ اوپر گذر چکا ہے کہ مرد کے لئے زنا کے سلسلہ میں کوئی رخصت نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کے سلسلے میں عورت کا فعلِ زنا مرد کے فعلِ زنا سے جدا ہے یعنی

عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت حاصل ہے مگر مرد کے لئے یہ رخصت حاصل نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے حتی کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ عورت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف زانی مرد سے ولدالزنا کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولدالزنا زانی کیطرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ اپنی مزنیہ ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ پس جب ایسا ہے تو مرد کے حق میں زنا قتل ولد کے معنی میں ہوگا، یعنی ولدالزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عجز عن الکسب کی وجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے زنا ولد کی ہلاکت کا باعث ہوگا۔ الحاصل زنا مرد کے حق میں قتل ولد کے معنی میں ہے اور ناحق قتل چونکہ رخصت دیئے جانے سے مانع ہے اس لئے مرد کے لئے زنا کی رخصت نہ ہوگی۔ اور عورت سے ولد کی نسبت چونکہ کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے اسلئے عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا اور جب عورت کی طرف سے زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے تو زنا عورت کے حق میں مانع ترخص بھی نہ ہوگا اور جب عورت کے حق میں مانع ترخص نہیں پایا گیا تو عورت کو اکراہ کامل کیصورت میں زنا پر قدرت دینے کی رخصت بھی حاصل ہوگی۔

"ولہذا اوجب الاکراہ القاصر" سے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اکراہ کامل چونکہ عورت کی جانب میں رخصت ثابت کرتا ہے اور مرد کی جانب میں ثابت نہیں کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں تو شبہ کو ثابت کریگا لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا۔ یعنی عورت کی جانب میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر شبہ ثابت کریگا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا عورت پر حد واجب نہ ہوگی حتی کہ اگر عورت کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے مرد کو زنا پر قدرت دیدی تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور مرد کے حق میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت نہیں کرتا ہے اس لئے اکراہ قاصر اس سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا چنانچہ اگر مرد کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کرلیا تو اس پر حد واجب ہوگی ہاں اکراہ کامل کی صورت میں شبہ ثابت ہوگا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکرَہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال یعنی طلاق، عتاق، وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اتلاف مالِ غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ہاں، اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو اس کے قول وفعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول وفعل باطل ہو جائے گا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ غیر مکرَہ کا قول اور فعل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی دلیلِ مغیّر لاحق ہو جائے تو اس کا قول وفعل باطل اور غیر معتبر ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ طالق"، تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر اس کو کوئی مغیر لاحق ہو گیا مثلاً استثناء یا تعلیق تو اس وقت طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مانع اور مغیّر پایا گیا مثلاً ان افعال کا دارالحرب میں متحقق ہونا یا شبہ کا متحقق ہونا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہونگے اسی طرح مکرَہ کے اقوال و افعال معتبر اور صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے افعال و اقوال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا كَانَ كَامِلًا فِيْ تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَأَثَرُهُ إِذَا قَصَرَ فِيْ تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيْرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ اور نسبت کی تبدیلی میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو اور رضامندی فوت کرنے میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو پس اکراہ کی وجہ سے وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ۔ اور تمام اقرار صحیح نہ ہونگے اسلئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہوگئی اور جب اکراہ خلع میں قبول مال کیساتھ متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کرنے کے لئے ہے اور مال عدم رضاء کے وقت معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال نہیں پایا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیساکہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے پس ہزل خیار شرط کے مانند ہوگا جیساکہ گذر چکا ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اکراہ کی وجہ سے اقوال وافعال باطل نہیں ہوتے جیساکہ بیان کیا گیا ہے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا۔ جواب اکراہ کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوگا پہلی بات تو یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی فعل جو مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب تھا وہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو اس کا اثر رضا کو فوت کرنے میں ظاہر ہوگا نہ کہ اختیار کو فوت کرنے میں یعنی اگر کسی شخص کو قید یا مارپیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کی رضامندی فوت ہو جائے گی اگرچہ اس کا اختیار باقی رہے گا۔ پھر تفویتِ رضاء پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنفؒ فرمایا ہے کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو اکراہ کی وجہ سے رضامندی چونکہ فوت ہو جاتی ہے اسلئے اکراہ کی وجہ سے وہ تمام معاملات وافعال فاسد ہو جائیں گے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضاء پر موقوف ہوتے ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط ہوتی ہے جیسے بیع، اجارہ کہ اکراہ کی صورت میں یہ عقود فاسد ہو کر منعقد ہوں گے انعقاد تو اس لئے ہوگا کہ ان کا صدور ان کے اہل

ے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوں گے کہ رضامندی جو صحت اور نفاذ کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتی کہ اگر مکرَہ نے زوال اکراہ کے بعد ان عقود کی اجازت دیدی تو زوالِ مفسد کی وجہ سے یہ عقود صحیح ہو جائیں گے البتہ وہ عقود اور تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو وہ مکرَہ کی طرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جیسا کہ غیر مکرَہ کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تصرفات نہ تو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ ہی ان میں رضا کی شرط ہے بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی بھی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ اس تصرف کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

مصنف حسامی رح فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ قاصر کی وجہ سے، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا اقرار ہو بہر صورت وہ صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دیکر یا قید کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا کہ تو عتق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کہ میں نے ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دی تھی یا عقد بیع کا معاملہ کیا تھا تو یہ اقرار باطل ہوگا اور اس کا کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اقرار ایک خبر ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ مخبر بہ اور محکی عنہ موجود ہو یعنی بصورت اقرار جس چیز کے بارے میں خبر دی گئی ہے وہ واقع میں متحقق بھی ہوئی ہو۔ حالانکہ یہاں مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقر نے اپنے سے ضرر دور کرنے کیلئے اقرار کیا ہے مخبر بہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی اور جب جانبِ کذب راجح ہے تو اس خبر اور اقرار کا حکم ثابت نہ ہوگا اور یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب عقد خلع میں عورت کے قبول مال کے ساتھ متصل ہو یعنی عورت کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہو کہ وہ اپنے شوہر کی طرف سے ایک ہزار درہم پر خلع قبول کرے، اور پھر وہ قبول کرلے اور وہ مدخول بہا ہو تو اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اس پر مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ مطلقاً سبب (عقد خلع) اور حکم (عورت کا قبول کرنا) دونوں پر رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکرَہ نہ تو سبب پر راضی ہوتا ہے اور نہ اس کے حکم پر راضی ہوتا البتہ اکراہ کی وجہ سے سبب اور حکم میں مکرَہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مکرَہ کے اختیار کے موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا تام اور معتبر ہوگا اور جب عورت کا قبول کرنا معتبر ہے تو طلاق جو اس کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ بھی واقع ہو جائے گی البتہ مال کا وجوب چونکہ رضا پر موقوف ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے رضا معدوم ہو گئی اسلئے عورت پر مال واجب نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ عدم رضا کے وقت وجوبِ مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا مال کا ذکر نہیں پایا گیا اور جب مال کا ذکر نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ کسی شخص نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صغیرہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا

طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے اسکو قبول کیا ہے اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ التزام (اپنے اوپر مال لازم کرنے) کی اہل نہیں ہے پس التزام مال کی اہلیت باطل ہونے کی وجہ سے اس پر مال لازم نہ ہوگا اسی طرح اکراہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

"بخلاف الہزل" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو خلع بر اکراہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہئے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جس طرح ہزلاً خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہو جاتا ہے اسی طرح خلع بر اکراہ کی صورت میں طلاق واقع ہو جانی چاہئے اور عورت پر مال لازم ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اکراہ کی صورت میں طلاق تو واجب ہو جائے گی مگر عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی ہازل حکم پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن سبب پر راضی ہوتا ہے جیسا کہ شرط خیار رضا بالحکم سے مانع ہوتا ہے لیکن رضا بالسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اکراہ رضا بالحکم اور رضا بالسبب دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنی مکرَہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر راضی ہوتا ہے بہرحال ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو اکراہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اور قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جس طرح ہزل بالخلع میں لزوم مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح اکراہ بالخلع میں بھی لزوم مال طلاق سے جدا نہ ہونا چاہئے۔

وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلُ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَنْسِبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْإِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْئِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَاْكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَّتَكَلَّمَ۔

ترجمہ اور جب اکراہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل دوسرے کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس

اور مال کو تلف کرنا تو فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیارِ فاسد، اختیارِ صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے پس مکرَہ عدیم الاختیار کے مرتبہ میں مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو۔ بہرحال ایسے فعل میں جو اس کا اختیار نہ رکھتا ہو اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی لہٰذا استحقاقِ حکم میں معارضہ واقع نہ ہوگا اور فعل اختیارِ فاسد کیطرف منسوب ہو کر باقی رہے گا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اسلئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور دوسرے کے منہ سے کلام کرے۔

تشریح مصنفِ حسامی نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح کی گئی ہے چنانچہ فرمایا ہے اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہوگیا جس میں فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کو تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرَہ (بالفتح) سے صادر ہوا ہے مکرِہ (بالکسر) کیطرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کے اس فعل کا حکم مکرِہ (بالکسر) پر لازم ہوگا اور مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو فلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا پس مکرَہ نے اس اکراہ کی وجہ سے فلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعلِ قتل مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو شکار کی طرف تیر پھینکنے پر مجبور کیا چنانچہ اس نے تیر پھینکا مگر وہ ایک آدمی کو لگ گیا اور وہ آدمی مرگیا تو یہ فعلِ رمی مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ دیت مکرِہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور کفارہ خود مکرِہ پر واجب ہوگا۔ اور مکرَہ (بالفتح) تو وہ آلہ کے ساتھ لاحق ہوگا پس جس طرح آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے اسی طرح مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اکراہ کامل اختیار فاسد کر دیتا ہے یعنی اکراہ کامل کی وجہ سے مکرَہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ مکرَہ کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ فاسد ہو اور جب اس کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے تو فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہئے مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہونا چاہئے اور مکرَہ کو آلہ کے ساتھ لاحق نہ کرنا چاہئے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مکرَہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ فاسد ہے اور مکرِہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ صحیح ہے اور فاسد صحیح کے مقابلہ میں معدوم اور غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی مکرَہ کا اختیارِ فاسد مکرِہ کے اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں معدوم اور غیر معتبر ہوگا اور مکرَہ عدیم الاختیار ہونے میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ مکرِہ کا آلہ (تلوار وغیرہ) اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ آلہ کی طرف نہ فعل منسوب ہوتا ہے اور نہ اس فعل کا حکم آلہ پر لازم ہوتا ہے پس اسی طرح وہ فعل جو اکراہ کامل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے نہ تو مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور نہ اس فعل کا حکم مکرَہ پر لازم ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرَہ کی طرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو جس میں فاعل او مکرَہ، مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ان افعال کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرَہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ کیونکہ اس صورت میں استحقاقِ حکم کے سلسلہ میں اختیارِ صحیح اور اختیارِ فاسد کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اور جب اس صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے

تو فعل اختیار فاسد یعنی مکرَہ (بالفتح) کیطرف ہی منسوب ہوگا اور اسی پر فعل کا حکم لازم ہوگا۔ اس فعل کی مثال جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا یا کسی عورت کے ساتھ وطی کرنے پر مجبور کیا یا طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا ان تمام اقوال وافعال میں فعل مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ اگر کسی کو روزے کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ یعنی کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا اکراہ کرنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا تو جرم کامل نہ ہونے کیوجہ سے حد تو مکرِہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہوگی لیکن عقر (بدل زنا) مکرَہ (بالفتح) پر واجب ہوگا مکرِہ پر واجب نہ ہوگا اسلئے کہ وطی کی منفعت اسی کے لئے حاصل ہوئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ (بالفتح) کی طلاق نافذ ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال واقوال میں فاعل دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے یعنی فعلِ اکل میں مکرَہ کا آلہ بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ مکرِہ (بالکسر) مکرَہ (بالفتح) کے منہ سے کھانا کھائے یعنی مکرَہ صرف آلہ ہو ورنہ اس کھانے کا فائدہ مکرِہ کو حاصل ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور جب یہ بات ناممکن ہے تو معلوم ہوگیا کہ فعل اکل میں مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کا آلہ نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ناممکن ہے کہ مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کے لئے وطی کرنے میں آلہ کی حیثیت رکھتا ہو ورنہ وطی کا فائدہ اور لذت مکرِہ (بالکسر) کو حاصل ہو۔ ایسے ہی یہ بات بھی ناممکن ہے کہ ایک انسان یعنی مکرِہ (بالکسر) مکرَہ (بالفتح) کی زبان سے بات کرے یعنی اقوال میں مکرَہ (بالفتح) کے آلہ بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ تکلم تو کرتا ہے مکرِہ (بالکسر) مگر زبان استعمال کرتا ہے مکرَہ (بالفتح) کی حالانکہ ایسا ممکن نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ
إِلَّا أَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْإِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ
بِأَنْ يُّجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ إِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ أَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ
لِأَنَّ الْمُكْرَهَ إِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى أَنْ يَّجْنِيَ عَلٰى إِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ
اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ إِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ
خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْإِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر محلِ جنایت اس محل کا غیر ہو جسکو اتلاف صورۃً ملاقی ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو شکار قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل فاعل پر منحصر رہے گا اسلئے کہ مکرِہ نے اس کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو آلہ قرار

دیدیا جائے تو مکرَہ کا احرام محل جنایت ہوجائے گا اور اس میں مکرِہ کے مدعیٰ کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر کا محل اول کی طرف عود کرنا ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) پر ہی لازم ہوگا اور وہ فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا اسی طرح اگر فعل ایسا ہو جس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ پر لازم ہوگا اور یہ فعل مکرَہ کیطرف منسوب ہوگا۔ اسی کو فاضل مصنف نے کہا کہ اگر نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کا محل جس پر اکراہ کیا گیا ہے صورۃً اس محل کا غیر ہو جس کے ساتھ اتلاف ملاقی ہوا ہے تو یہ فعل فاعل یعنی مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی فعل میں اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرچہ فاعل دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے لیکن اسکے محل کیطرف نظر کرتے ہوئے دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ اگر فاعل کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محل بدل جائے گا مثلاً ایک شخص نے محرم کو شکار مارنے پر مجبور کیا پس مکرَہ نے اکراہ کیوجہ سے اس شکار کو مار ڈالا تو یہ فعل قتل فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) پر ہی منحصر رہے گا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا اور اس فعل کا حکم یعنی جنایت کا تاوان اسی پر لازم ہوگا۔ مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ مکرِہ (بالکسر) نے مکرَہ (بالفتح) کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ (بالفتح) اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اگر مکرَہ (بالفتح) کو مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو مکرَہ (بالفتح) کا فعل یعنی اس کا اپنے احرام پر جنایت کرنا دوسرے یعنی مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکرِہ (بالکسر) نے اپنے احرام پر جنایت کی ہے حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ انسان اپنے احرام پر تو جنایت کرسکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کرسکتا ہے۔ بہرحال مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے جنایت کا محل مکرِہ (بالکسر) کا احرام ہوگا اور مکرِہ (بالکسر) کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکرِہ (بالکسر) کے مدعیٰ کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا۔ اور امر جنایت کا محل اول کی طرف عود کرنا لازم آئے گا۔ مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکرِہ (بالکسر) نے مکرَہ (بالفتح) کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت واقع کرے۔ لیکن اس نے دوسرے محل یعنی مکرِہ (بالکسر) کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکرِہ (بالکسر) کے حکم کے خلاف واقع ہوا ہے تو اکراہ ہی باطل ہوگیا۔ اور جب اکراہ باطل ہوگیا تو مکرَہ (بالفتح) کے فعل کا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہونا بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ انتقال اکراہ کی وجہ سے تھا لیکن جب اکراہ باطل ہوگیا تو انتقال بھی باطل ہوگا اور جب انتقال باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ (بالفتح) کا فعل اسی کی طرف منسوب ہے۔ اور اسی پر اس کا حکم لازم ہے۔ حاصل یہ کہ مکرَہ (بالفتح) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکرِہ (بالکسر) کی طرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ معاملہ محل اول (مکرَہ بالفتح) کے احرام کی طرف عود کر آئے حالانکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس اس لمبی مسافت سے احتراز کرنے کے لئے ہم نے کہا کہ اس

صورت میں فعل ابتداءً ہی مکرَہ (فاعل) کیطرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْثَمُ لِاَنَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْمَأْثَمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِيْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس میں دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اسکو دوسرے کے لئے آلہ بنایا گیا تو محل جنایت بدل جائے گا۔

تشریح اوپر کی سطروں میں یہ اصول ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مکرَہ (بالفتح) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے محل جنایت بدل جاتا ہو تو اس صورت میں فعل، فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوگا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا فاضل مصنف نے اس پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا اور مکرَہ (بالفتح) نے اس کو قتل بھی کر دیا تو گناہ گار مکرَہ ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا اگرچہ فعل قتل اور محل کو فوت کر دینا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کو فوت کر دینے کی وجہ سے قصاص، دیت اور کفارہ مکرِہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور میراث سے بھی محروم ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لاتزر وازرة وزر اخریٰ" پس اگر گناہ کے سلسلہ میں مکرَہ (بالفتح) یعنی قاتل کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکرِہ (بالکسر) ہے نہ کہ مکرَہ (بالفتح) اور یہی محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ مسلمان کو قتل کرنے میں دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ قتل محل (انسان) کو فوت کر دیتا ہے اس اعتبار سے تو مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے دوسرا اعتبار یہ ہے کہ گناہ واجب کرتا ہے اس اعتبار سے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهُ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِيْ بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً

لِغَيْرِهِ وَلَوْجُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهِ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ
لِاَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ

ترجمہ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جسکو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکرَہ کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی اسلئے کہ تسلیم اتمام کے ذریعے اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکرَہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکرَہ کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محل بدل جائیگا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہوجائے گی۔ اور ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو اس کی کوئی چیز فروخت کرنے پر مجبور کیا حتی کہ مکرَہ نے اس کو فروخت کردیا پھر اسکو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کیا حتی کہ مکرَہ نے مبیع مشتری کے سپرد کردی تو یہ تسلیم مکرَہ (بالفتح) پر منحصر رہے گی یعنی مکرَہ کی طرف منسوب ہوگی چنانچہ مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوجائے گی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی جیسا کہ بیوع فاسدہ کا حال ہے۔ مکرَہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے ہوگا کہ اس بیع کا صدور اس کے اہل سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکرَہ کی رضامندی مفقود ہے اور مکرَہ کو آلہ قرار دیکر تسلیم مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگی کیونکہ مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا اپنی مبیع کے اندر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مکرَہ نے مبیع سپرد کرکے بیع کو مکمل کیا ہے۔ بہرحال جب مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے تو یہ سپرد کرنا اسی مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس مسئلہ میں مکرَہ چونکہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے اسلئے یہ فعلِ تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا گیا تو محل بھی بدل جائے گا اور فعل کی ذات بھی بدل جائے گی محل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکرَہ (بالفتح) کا فعل مکرِہ (بالکسر) کا فعل ہوجائے گا کیونکہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ ایسا ہوجائے گا گویا کہ آمر یعنی مکرِہ (بالکسر) نے مامور یعنی مکرَہ (بالفتح) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا ہے اور ایسا کرنا غصب ہے۔ پس مکرَہ (بالفتح) مغصوب کے اندر تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکرِہ نے اسکو تسلیم اور اکمال کے ذریعہ مبیع کے اندر تصرف کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بات آپ بھی جانتے ہیں کہ مغصوب، مبیع کا غیر ہے۔ الحاصل مکرِہ نے مکرَہ کو حکم دیا تھا مبیع کے اندر تصرف کا اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آتا ہے مغصوب کے اندر تصرف کرنا اور یہی محل تصرف کا بدل جانا ہے اور فعل کی ذات اسلئے بدل جاتی ہے کہ مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں یہ تسلیم غصب ہوجاتی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے حالانکہ یہ تسلیم عقد بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو ذات فعل بھی بدل گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ محل کی تبدیلی باطل ہے لہذا اس باطل سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکرِہ

(بالکسر) کی طرف منسوب نہیں ہے۔
وقد نسبناہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو۔ اس فعل کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور تسلیم (سپرد کرنا) اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضۂ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غصب ہے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو جائے لیکن آپ نے فعل تسلیم میں مکرَہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ قرار نہیں دیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے تسلیم کو مکرَہ پر منحصر کیا ہے اور مکرِہ کی طرف منتقل نہیں کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم (سپرد کرنے) میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے دوم یہ کہ وہ اتلاف یعنی قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے۔ پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم غصب نہ ہوگی اور دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگا اور اتلاف مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ حُكْمِيٌّ صِرْنَا إِلَيْهِ اسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ قُلْنَا إِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْإِعْتَاقِ بِمَا فِيهِ الْإِلْجَاءُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْإِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُولٌ إِلَى الَّذِي أَكْرَهَهُ لِأَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُحْتَمِلٌ لِلنَّقْلِ بِأَصْلِهِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُونُ لَغْوًا إِذَا كَانَ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِأَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُونَ تَرْجَمَةً عَمَّا فِي الضَّمِيرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْإِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْإِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهُ وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُذْرًا يُبِيحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَإِلَّا بَطَلَ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهُ يَنْتَفِي بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ إِلَى آخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتْمُ الْكِتَابِ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کی طرف فعل کا منتقل ہونا ایسا امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسی چیز کے ذریعے مجبور کیا گیا ہو جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا اور اتلاف کے معنی مکرَہ سے اس شخص کی طرف منقول ہوں گے جس نے اسکو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے اپنی اصل

کے ساتھ نقل کا متحمل ہے ۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی رحؒ نے کہا کہ مکرَہ کے قولی تصرفات لغو ہوں گے بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول مافی الضمیر کا ترجمہ ہو جائے پس قصد و اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہو جائے گا اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک حبس دوام کے ساتھ اکراہ قتل کے ذریعہ اکراہ کے مانند ہے اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرَہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر مکرِہ کی جانب منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے ورنہ تو فعل بالکل باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اسکی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ۔ ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور ردہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا حروف معانی کی بحث ہے ۔

تشریح مصنف حسامی تمہید بیان فرما کر اعتاق کے سلسلے میں یہ حکم ذکر کریں گے کہ اگر اعتاق پر کسی کو مجبور کیا گیا تو مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو سکیگا یا نہیں۔ تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکرَہ (بالفتح) سے مکرِہ (بالکسر) کیطرف فعل مکرَہ علیہ کا منتقل ہونا اور اس فعل کا مکرِہ کی طرف منسوب ہونا امر حکمی ہے اور امر حسّی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا۔ جس فعل کا پایا جانا معقول ہو، محسوس نہ ہو یعنی اس انتقال اور نسبت کی شرط یہ ہے کہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف سے اس فعل کا صدور معقول ہو یعنی ممکن اور متصور ہو اور اس کا صدور حسًا نہ ہو۔ معقول ہونا تو اس لئے شرط ہے کہ نقل کی شرط ہی یہ ہے کہ جس فعل کو نقل کیا جائے گا وہ فعل معقول ہو اور غیر حسّی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکرِہ سے حسًا فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حسّی ہوگی نہ کہ حکمی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکرِہ کی طرف نسبت اور انتقال حکمی امر ہے ۔ اس تمہید کے ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا اور یہ مجبور کرنا ایسی چیز کے ذریعہ ہوا جس میں الجاء ہو یعنی اکراہ کامل ہو تو مکرَہ (بالفتح) ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتاق اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ اس غلام کی ولاء اسی کے لئے ہوگی اور یہ فعل اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو اور اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل ہو اسلئے کہ نقل کی شرط یہ ہے کہ جو فعل یا قول مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا وہ معقول ہو حالانکہ اس لفظ کا تکلم جو عتق ثابت کرتا ہے یعنی "انت حر" اس کا مکرِہ (بالکسر) کیطرف سے ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مکرِہ (بالکسر) اس غلام کا مالک نہیں ہے اور انسان جس غلام کا مالک نہ ہو وہ حدیث "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" کی وجہ سے اسکو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے اور جب مکرِہ (بالکسر) مالک نہ ہونے کی وجہ سے مکرَہ (بالفتح) کا غلام آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیکر اس اعتاق کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کی وجہ سے جو اعتاق واقع ہوا ہے وہ اگرچہ مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہیں ہوتا لیکن اس غلام کی مالیت کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرِہ سے ممکن ہے اور اس کا صدور اس سے حسًا موجود نہیں ہے لہذا شرط انتقال کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ اتلاف مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس غلام

کی مالیت کو مکرِہ (بالکسر) نے تلف کیا ہے حتی کہ مکرِہ (بالکسر) مکرَہ کے لئے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا مکرِہ خواہ مالدار ہو خواہ تنگ دست ہو اور رہا مکرَہ (بالفتح) تو وہ اتلاف کے سلسلہ میں صرف آلہ ہوگا اتلاف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

" لانہ منفصل عنہ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اتلاف، اعتاق ہی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا ہے کہ اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہیں ہوتا ہے لہٰذا اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے وہ اعتاق سے الگ ہو کر مکرِہ (بالکسر) کیطرف کیسے منتقل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہے یعنی کبھی کبھار اتلاف اعتاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے مثلاً غلام کو قتل کردیا گیا تو اس صورت میں اتلاف تو پایا جائے گا لیکن اعتاق موجود نہیں ہوگا اور اتلاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتداءً ہی سے نقل کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کردیا تو اس صورت میں مکرَہ صرف آلہ ہوگا اور یہ قتل واتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہو کر بغیر اعتاق کے مکرِہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کے جو احکام اب تک ذکر کئے گئے ہیں وہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے مذہب کے مطابق ہیں ورنہ حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ مکرَہ کے قولی تصرفات مثلاً طلاق، عتاق، بیع وغیرہ لغو اور باطل ہیں یعنی ان کے نزدیک ان تصرفات کا حکم ثابت نہیں ہوگا بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو لیکن اگر اکراہ برحق ہو تو وہ صحیح ہوگا۔ چنانچہ اگر حربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کرلیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے قرضدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور اس نے بیچ دیا تو یہ تصرف صحیح ہوگا کیونکہ یہ اکراہ برحق اور بجا ہے اور اگر ذمی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور ذمی نے اسلام قبول کرلیا تو اس کا یہ اسلام صحیح ہوگا کیونکہ امام شافعی رح کے نزدیک یہ اکراہ باطل ہے۔ صاحب حسامی نے دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد اور اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ اس کا قول دل کی بات کا ترجمان اور دلیل بن جائے لہٰذا جس صورت میں قصد واختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جس طرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح اگر عمر قید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف ممکن ہو یا ممکن نہ ہو تو جوں ہی اکراہ تام اور کامل ہوگا فاعل یعنی مکرَہ سے فعل کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی مکرَہ سے مواخذہ نہ ہوگا خواہ مکرِہ سے مواخذہ ہو یا مواخذہ نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اکراہ کی تمامیت اور اس کا کمال یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرَہ کے لئے فعل کو شرعاً مباح کردے اب اگر فعل کا مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہوا تو اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کردیا جائے گا اور مکرِہ ہی ماخوذ ہوگا اور فاعل یعنی مکرَہ کو اس کے لئے آلہ قرار دے دیا جائے گا۔ اور اگر اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہوا تو یہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور کسی سے مواخذہ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں

کہ ہم باب اکراہ میں یہ اصول ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ معدوم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اکراہ کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے۔ اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر ہو یا اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اکراہ کامل ہو۔ الحاصل اس فساد اختیار اور فواتِ رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ایسا نہیں جیسا کہ امام شافعی رح کہتے ہیں کہ مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہو جائیں گے۔ آخر میں مصنف کہتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث پر ختم ہو گی وہ حروف معانی کی بحث ہے چنانچہ اگلی سطروں میں اسی کا بیان ہے

جمیل احمد عفی عنہ

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِيْ

نَشْطرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا وَأَكْثَرُهَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْأَصْلُ فِيْهِ الْوَاوُ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَئِمَّةُ الْفَتْوٰى وَإِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيْبُ فِيْ قَوْلِهِ إِنْ نَكَحْتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰى لَا يَقَعَ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِيْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ رح ضَرُوْرَةَ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأُوْلٰى لَا بِمُقْتَضَى الْوَاوِ وَفِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى أَعْتَقْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى اٰخِرِهٖ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ اٰخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهٗ وَعِتْقُ الْأُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا۔

ترجمہ فقہ کے مسائل کا ایک حصہ حروفِ معانی پر موقوف ہے اور ان میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واؤ ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ کے فتاوی ہیں۔ اور مرد کے قول "ان نکحتہا فہی طالق و طالق و طالق" میں ترتیب ثابت ہو گی حتی کہ اس سے صرف ایک طلاق واقع ہو گی ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صاحبین کا اختلاف ہے اس ضرورت سے کہ طلاق ثانیہ شرط کے ساتھ متعلق ہو گی اولیٰ کے واسطہ سے نہ کہ واؤ کے تقاضے سے اور مولیٰ کے قول "اعتقت ہذہ و ہذہ" میں حالانکہ ان دونوں کا نکاح فضولی نے کسی مرد کے ساتھ کر دیا تھا تو دوسری کا نکاح باطل ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں وہ چیز نہ ہو جو اس کے اول کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا

نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے باطل ہوگیا ہے۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ حروف معانی کی بحث نحو سے متعلق ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع حروف معانی کے ساتھ متعلق ہیں اس لئے فائدہ کی تکمیل کے لئے اس بحث کو کتاب کے آخر میں ذکر کردیا گیا۔ اگرچہ صاحب منار وغیرہ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد ذکر کیا ہے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں۔ اور حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے۔ پھر حروف معانی میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ پھر حروف عطف کا وقوع چونکہ کثیر ہے اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس باب میں حروف کا اطلاق تغلیبًا ہے ورنہ اس باب میں کلمات شرط اور کلمات ظروف بھی مذکور ہیں۔ اور یہ دونوں اسم کے قبیل سے ہیں نہ کہ حرف کے قبیل سے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ عطف میں واؤ اصل ہے اسلئے کہ عطف نام ہے دو چیزوں کے درمیان مشارکت ثابت کرنے کا اور محض مشارکت ثابت کرنے کے لئے واؤ آتا ہے۔ پس عطف میں واؤ اصل ہوگا اور جب عطف میں واؤ اصل ہے تو سب سے پہلے واؤ ہی کا ذکر کیا گیا۔ چنانچہ کہا گیا کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کے معنی ہیں نہ تو مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب ملحوظ ہوتی یعنی واؤ کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ معطوف علیہ اور معطوف کو حکم کے اندر جمع کردیتی ہے نہ تو دونوں کا ایک زمانہ میں جمع ہونا ضروری ہوتا اور نہ مابعد کا ماقبل سے مؤخر ہونا ضروری ہوتا۔ عام اہل لغت اور اہل شرع کا یہی مذہب ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ دلائل قوت الاخیار جلد دوم میں ملاحظہ فرمائیں۔

وانما یثبت الترتیب الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا "ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق" اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے۔ پس اگر شرط پائی گئی یعنی اس نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین واقع ہونگی۔ امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق اسلئے واقع ہوگی کہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہونے کی وجہ سے اولاً پہلی طلاق واقع ہوگی اب یہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوجاتی ہے اسلئے یہ عورت پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی ہے اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل نہ رہی اور جب یہ عورت پہلی طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔ بہرحال اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اس عورت پر تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ

ان کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں مقارنت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔ مصنف حسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تینوں کا ایک ساتھ واقع ہونا واؤ کے مقتضیٰ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کے نزدیک جو ترتیب پائی گئی وہ واؤ کے موجب کی وجہ سے نہیں پائی گئی بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے پائی گئی اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کا موجب افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول تو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث طلاق اول اور ثانی کے واسطہ سے معلق ہے۔ بہرحال ان تین طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ کلام کے موجب سے آئی ہے لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو یہ تینوں طلاقیں اسی ترتیب سے نازل ہوں گی اس طور پر کہ اولاً طلاق اول واقع ہوگی پھر ثانیہ، پھر ثالثہ لیکن جب اولیٰ واقع ہوئی تو ثانیہ اور ثالثہ کے لئے محل باقی نہ رہا کیونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ الحاصل امام صاحبؒ کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا پس ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط میں اولیٰ کے مساوی ہوں گی اور ایسا ہو جائے گا گویا مرد نے تکرار شرط کے ساتھ یوں کہا ہے "ان نکحتہا فہی طالق، ان نکحتہا فہی طالق، ان نکحتہا فہی طالق" پس جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں پس صاحبین کے نزدیک اس کلام کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جب شرط مقدم ہو ورنہ اگر شرط مؤخر ہو اور یوں کہا جائے "ہی طالق؛ و طالق؛ و طالق ان نکحتہا" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

"وفی قول المولیٰ" سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے ایک آدمی کی دو باندیوں کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے ایک آدمی کے ساتھ کر دیا تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا یا ان کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا چنانچہ اگر مولیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اولیٰ ثانیہ سے پہلے آزاد ہوئی ہے پس پہلی کے آزاد ہوتے ہی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواؤ کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا: اعتقت ہذہ و ہذہ، تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ پس اس صورت میں دوسری

کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو... اولِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام یعنی " اعتقت ہذہ " آخر کلام یعنی "وہذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے آزاد ہوجائے گی اور جب ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے اولی آزاد ہوگئی تو حدیث " لاتنکح الامۃ علی الحرۃ " کی وجہ سے ثانیہ محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسی کو مصنف نے کہاہے کہ اولیٰ کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کردیتاہے کیونکہ جسطرح نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسی طرح نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب اولیٰ کے آزاد ہونے سے ثانیہ نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے عتق یعنی "وہذہ" کے تکلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہوجائے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُولِيُّ أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هٰذِهِ وَهٰذِهِ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهِ اٰخِرُهُ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ اٰخِرُهُ فِي حَقِّ أَوَّلِهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ

ترجمہ برخلاف اس صورت کے جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے "اجزتُ ہذہ وہذہ" کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہوجائے گا کیونکہ صدر کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو اس سے جواز مسلوب ہوگیا پس آخر کلام اولِ کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہوگیا۔

تشریح یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے مگر اس سوال کی دو تقریریں کی جاسکتی ہیں پہلی تقریر تو یہ ہے کہ جسطرح دو باندیوں کا نکاح اگر فضولی نے کیا اور مولیٰ نے " اعتقتُ ہذہ وہذہ " کہا تو جس طرف پہلے اشارہ کیاہے اس کا نکاح جائز ہے اور دوسری کا باطل ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کا نکاح ایک آدمی کے ساتھ کیا اور اس نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اجزتُ ہذہ وہذہ کہہ کر ان کو جائز کیا تو باندیوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں جس کی طرف پہلے اشارہ کیاگیاہے اس کا نکاح جائز ہونا چاہئے اور دوسری کا باطل ہونا چاہیئے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے۔ سوال کی دوسری تقریر یہ ہے کہ

اس صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اگر شوہر کلام مفصول کے ساتھ یعنی الگ الگ دونوں کا نکاح جائز کرتا تو پہلی کا نکاح درست ہوجاتا اور دوسری کا باطل ہوجاتا پس "اجزتُ ہذہ وہذہ" کے ذریعہ اجازت دینے کی صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہوجانا اس بات پر دال ہے کہ یہاں واؤ مقارنت کے لئے ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے نہیں آتا ہے پہلی تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر قیاس کرتے ہوئے پہلی بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقتُ ہذہ" آخر کلام "وہذہ" پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اور جب آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا۔ اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولیٰ کے "اعتقتُ ہذہ" کہنے سے پہلی مشارالیہا باندی آزاد ہوجائے گی اور "وہذہ" یعنی دوسری باندی کے عتق کا تلفظ کرنے سے پہلے چونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا اور دوسرے مسئلہ میں یعنی "اجزتُ ہذہ وہذہ" میں اول کلام یعنی "اجزت ہذہ" آخر کلام یعنی "وہذہ" پر موقوف ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر "اجزتُ ہذہ" کہہ کر خاموش ہوجاتا تو پہلی کا نکاح جائز ہوجاتا کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس نے "وہذہ" کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ نکاح ناجائز ہوگیا۔ الحاصل آخر کلام یعنی "وہذہ" نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کیطرف بدل دیا اور جس صورت میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوتا ہے اس صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے تو دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوتا ہے اور جب دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہے تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ الحاصل ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے اسلئے نکاحِ اختین کے مسئلہ کو نکاحِ امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا کہ "اجزت ہذہ وہذہ" کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہذہ وہذہ" میں واؤ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ صدر کلام یعنی "اجزتُ ہذہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ صرف اول کلام کے تکلم سے جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی "وہذہ" متصل ہوگیا تو صدر کلام سے جواز سلب ہوگیا یعنی آخر کلام کے تلفظ سے صدر کلام کا جواز بھی ختم ہوگیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اوّل کے لئے مغیر ہے اور جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اول کلام اور آخر کلام دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا اور ایسا

ہوگا گویا شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دی ہے اور ایک ساتھ اجازت دینے سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اور یہ حرام اور باطل ہے اس لئے اس صورت میں دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہوگا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشَّرِكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِيْ اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشَّرِكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتِبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ۔

ترجمہ اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے پس خبر کے اندر مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے اس کا قول "ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق" تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو۔ پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہٖ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتی کہ ہم نے شوہر کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" میں کہا کہ طلاقِ ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرتی ہے۔ گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے قول "جاءنی زید وعمرو" میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ مجئ واحد میں مشارکت غیر متصور ہے۔

تشریح واؤ جس طرح عطف مفرد علی المفرد کے لئے آتا ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کے لئے آتا ہے۔ پھر عطف جملہ علی الجملہ کی دو صورتیں ہیں (۱) جملہ کاملہ، جملہ کاملہ پر معطوف ہو (۲) جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ پر معطوف ہو جملہ کاملہ وہ ہے جو مفید معنی ہو اور اگر مفید معنی نہ ہو تو وہ جملہ ناقصہ کہلائے گا۔ اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ واؤ کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کیساتھ کامل ہو یعنی جسطرح معطوف علیہ میں مبتداء اور خبر دونوں مذکور ہیں اسی طرح جملہ معطوف میں بھی مبتدا اور خبر دونوں مذکور ہیں مثلاً ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق" اس صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت ثابت نہ ہوگی یعنی اس صورت میں مبتداء ثانی (وہذہ) مبتداء اول کی خبر (طالق ثلاثا) میں شریک نہ ہوگا چنانچہ جس بیوی کیطرف پہلے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر تین طلاقیں

واقع ہوں گی اور جس کی طرف دوسرے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مبتدار ثانی مجملاً اولی کی خبر (طالق ثلاثا) میں شریک ہوتا تو دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر معطوف ہونے کی صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت کا ثابت نہ ہونا اسلئے ہے کہ دونوں جملے تام ہیں ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور جب اس صورت میں دونوں جملے تام ہیں ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے تو دونوں جملوں کے مبتدا خبر اول میں شریک ہونگے کیونکہ خبر اول میں دونوں مبتدا اس وقت شریک ہوتے ہیں جبکہ جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے کلام ثانی یعنی معطوف خبر کا محتاج ہو اسلئے کہ معطوف جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے اس وقت تک مفید معنی نہیں ہوگا جب تک وہ مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوجائے مثلاً کسی نے "ہذہ طالق وہذہ" کہا تو معطوف یعنی وھذہ خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا حتیٰ کہ دونوں پر طلاق واقع ہوجائے گی لیکن اگر معطوف جملہ کاملہ ہو تو شرکت کی دلیل یعنی احتیاج نہ پائے جانے کی وجہ سے معطوف مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا چنانچہ ہذہ طالق ثلاثاً وہذہ طالق میں جملہ ثانیہ یعنی معطوف تام اور کامل ہے اور تام ہونے کی وجہ سے مفید معنیٰ ہے لہذا معطوف مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا اور دوسری بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی اور پہلی پر تین واقع ہوں گی۔ خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولیٰ تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وطالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی جس شرط پر طلاق اول معلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ طلاق ثانی مستقلاً اس شرط پر معلق ہے اور گویا اس نے شرط کا اعادہ کیا ہے اور ان دخلتِ الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار فانتِ طالق، ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب بعینہٖ شرط کے اندر اشتراک کافی ہے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "کلما حلفت بطلاقکِ فانت طالق" یعنی جب بھی میں تیری طلاق کے ساتھ حلف کروں یعنی تیری طلاق کو شرط پر معلق کروں تو تجھ کو طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ الدار فانت طالق وطالق" تو یہ ایک ہی یمین ہوگی اور اس یمین کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ ان دخلتِ الدار فانت طالق وان دخلتِ الدار فانتِ طالق کے مرتبہ میں ہوتا تو یہ دو یمین ہوتیں اور عورت پر دو طلاقیں واقع ہوتیں البتہ "جاءنی زید وعمرو" میں استقلال کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی عمرو سے پہلے جاءنی فعل مقدر مانا جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی مجیئت میں زید عمرو دونوں شریک ہوں مگر چونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہوسکتی ہے اسلئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک شرط میں شریک ہوجائیں گے اور معطوف کے لئے مستقلاً شرط مقدر ماننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَا الْحَالِ

قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی حَتّٰی اِذَا جَاءُوْھَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُھَا اَیْ وَاَبْوَابُھَا مَفْتُوْحَۃٌ وَقَالُوْا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِیِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰی لَا یَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا یَاْمَنَ الْحَرْبِیُّ مَالَمْ یَنْزِلْ۔

ترجمہ اور کبھی واؤ کو جمع کے معنیٰ کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں اس کے دروازے۔ یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں۔ اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حُرٌّ" میں۔ اور حربی سے "اِنزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کے لئے ہے حتیٰ کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک وہ نہ اترے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ واؤ کبھی معنی جمع کی وجہ سے حال کیلئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کا حال کے لئے ہونا مجاز ہوگا اور علتِ مشترکہ جمعیت کے معنی ہونگے یعنی حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ بھی مطلق جمع کے لئے ہے لہذا اس مناسبت اور علاقہ کی وجہ سے واؤ حال کے لئے ہوگا۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، حتیٰ اِذا جاؤہا وفُتِحَتْ ابوابُہا، یعنی جب مومن لوگ جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوں گے۔ اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے اور فقہاء نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حر" کہا یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا اِنزل وانت آمن تو ان دونوں اقوال میں واؤ حال کے لئے ہوگا اور حال چونکہ شرط اور عامل کے لئے قید ہوتا ہے اسلئے عتق ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا اور امان نزول اور اترنے پر موقوف ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ پہلی مثال میں "وانت حر" حال ہے اور دوسری مثال میں "وانت آمن" حال ہے اور آپنے فرمایا ہے کہ حال شرط ہوتا ہے لہذا وانت حر، اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا کے لئے شرط ہوگا وانت آمن، انزل کے لئے شرط ہوگا اور یہ بات مسلّم ہے کہ جزاء شرط پر موقوف ہوتی ہے لہذا ادائے الف، عتق پر موقوف ہوگا اور نزول، امن پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا عتق، ادائے الف سے پہلے ثابت ہوگا اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوگا۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی عتق ادائے الف سے بعد میں ثابت ہوتا ہے اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے چند جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ بابِ قلب سے ہے اور "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حر" اور "انزل وانت آمن" کی تقدیری عبارت "کن حرًا وانت مؤدٍ للالف" و "کن آمنًا وانت نازلٌ" ہے اس قلب کے بعد عتق، ادائے الف پر اور امن نزول پر موقوف ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں قلب تو نہیں ہے البتہ وانت حر، اور وانت آمن حال مقدرہ

ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے فادخلوہا خالدین" میں خالدین حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے پس اس صورت میں اد الی الفا وانت حر" کے معنی ہوں گے" اد الی الفا حال کونک مقدرا ان الحریۃ فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار اس حال میں ادا کر کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کے وقت حاصل ہوگی اور انزل وانت آمن کی تقدیری عبارت ہوگی" انزل حال کونک مقدرا ان الامان فی حال النزول" تو اتر اس حال میں کہ تو مانتا ہے کہ امان نزول کے وقت حاصل ہوگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا کہ اد الی الفا فحر حرا" مجھے ایک ہزار ادا کر پھر آزاد ہو جا۔ انزل فصر آمنا، نیچے اتر پھر مامون ہو جا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ وانت حر ادا کا حال ہے اور انت آمن نزول کا حال ہے اور حال معنیٰ وصف ہوتا ہے پس حریت وصف اور ادا موصوف ہوگا اسی طرح امان وصف اور نزول موصوف ہوگا اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا حریت پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح امان، نزول پر مقدم نہ ہوگا بلکہ نزول امان پر مقدم ہوگا۔

وَأَمَّا الْفَاءُ فَإِنَّمَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُومُ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِي يُقَالُ أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ أَنَّهُ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِأَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَأَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيَ

ترجمہ اور بہرحال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی بیوی سے " ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" کہا تو وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے دار میں پہلے دار کے بعد داخل ہو بغیر تراخی کے اور فاء کبھی علتوں پر داخل ہوتا ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا۔ کہا جاتا ہے " ابشر فقد اتاک الغوث" اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنے غلام سے کہا" اد الی الفا فانت حر"، کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق دائمی ہے لہذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح حروف عطف میں سے دوسرا حرف فاء ہے فاء وصل مع التعقیب کے لئے آتا ہے یعنی فاء اسلئے آتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہو اور بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے معطوف علیہ کے بعد

واقع ہو چنانچہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فہذہ الدار فانت طالق " تو اس صورت میں طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اولاً پہلے گھر میں پھر بغیر تراخی کے دوسرے گھر میں داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں پھر پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں اور پھر دوسرے گھر میں تراخی اور تاخیر سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہوتا ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے اور علت چونکہ اپنے معلول سے مؤخر نہیں ہوتی بلکہ مقدم ہوتی ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہونے کی وجہ سے علت پر فاء داخل نہ ہونا چاہئے مگر خلافِ اصل فاء علت پر داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس علت کا وجود دائمی ہو کیونکہ جب علت کا وجود دائمی ہوگا تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ مثلاً قید خانہ میں پڑے ہوئے آدمی سے کہا " ابشر فقد اتاک الغوث " مبارک ہو اسلئے کہ تیرے پاس فریاد پہنچ گئی ہے یہاں غوث ابشار کی علت ہے اور یہ علت ابشار کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا درست ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ابشار کی علت غوث نہیں ہے بلکہ اتیانِ غوث ہے اور اتیانِ غوث اک آنی چیز ہے اس میں دوام نہیں ہے لہذا اس پر فاء کا داخل کرنا درست نہ ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتیانِ غوث اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات آنی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے اور بعد میں باقی رہنے والی ہے اور جب اس کی ذات باقی رہنے والی ہے تو تعقیب کے معنی حاصل ہونے کی وجہ سے فاء کا داخل کرنا صحیح ہے۔ اور فاء چونکہ علت دائمہ پر داخل ہوتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا " ادِّ الیَّ الفا فانت حرٌ " تو مجھے ایک ہزار ادا کر اسلئے کہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق اگرچہ ادار الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لیکن عتق علتِ دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ پس جب عتق ایسی علتِ دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ متراخی عن الحکم کے مشابہ ہوگئی۔ یعنی عتق کا ادائے الف کے بعد ہونا متحقق ہوگیا اور جب تعقیب یعنی عتق کا ادار الف کے بعد ہونا متحقق ہوگیا تو عتق پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگیا۔

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح التَّرَاخِیْ عَلٰی وَجْہِ الْقَطْعِ کَاَنَّہٗ مُسْتَاْنَفٌ حُکْمًا قَوْلًا بِکَمَالِ التَّرَاخِیْ وَعِنْدَ صَاحِبَیْہِ التَّرَاخِیْ فِی الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّکَلُّمِ بَیَانُہٗ فِیْمَنْ قَالَ لِامْرَاَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِھَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رح یَقَعُ الْاَوَّلُ وَیَلْغُوْا مَا بَعْدَہٗ کَاَنَّہٗ سَکَتَ عَلَی الْاَوَّلِ وَقَالَا یَتَعَلَّقْنَ جُمْلَۃً وَیَنْزِلْنَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَی الْوَاوِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔

ترجمہ اور بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کے لئے آتا ہے۔ پھر ابو حنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریق پر ہوگی گویا کہ کمالِ تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ کلام حکما مستانف ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں۔ اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا "انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اول واقع ہوجائے گی اور اس کے بعد کی لغو ہوجائیں گی۔ گویا اس نے اول پر سکوت کیا اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ معلق ہوں گی اور علی الترتیب اتریں گی اور کبھی ثم کو واؤ کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ثم کان من الذین آمنوا"

تشریح حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثم ہے جو عطف کے لئے آتا ہے مگر تراخی اور مہلت کے ساتھ یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں قدرے مہلت اور تراخی ہوگی جو فعل ان کے ساتھ متعلق ہے یعنی معطوف، معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد موجود ہوگا چنانچہ "جاءنی زید ثم عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کی آمد سے کچھ دیر کے بعد ہوئی ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رح اور صاحبین رح کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ثم کے ذریعہ کس درجہ کی تراخی ہوتی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قطعیت کے طریقے پر تراخی ثابت ہوگی یعنی کامل درجہ کی تراخی ہوگی اور کامل درجہ کی تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور یہ ایسا ہوگا گویا متکلم نے معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد سکوت کیا پھر از سر نو معطوف کا تکلم کیا اور معطوف علیہ کا حکم پہلے موجود ہوا پھر اس کے کچھ دیر بعد معطوف وجود میں آیا۔ صاحب کتاب نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ ثم مطلق تراخی کے لئے موضوع ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تراخی کا فرد کامل مراد ہوگا یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا اثر ظاہر ہوگا۔ اسی کو مصنف رح نے کہا ہے کہ وہ کلام جس پر کلمہ ثم داخل ہے من حیث الحکم مستانف ہے یعنی ایسا ہے گویا سکوت کے بعد اس کا تکلم کیا ہے اور یہ بات اس لئے کہی گئی ہے تاکہ کمال تراخی کا قائل ہونا پایا جائے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک وجود حکم میں تو تراخی ہوگی لیکن تکلم میں تراخی نہ ہوگی بلکہ تکلم میں وصل ہوگا یعنی معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے تاخیر کے ساتھ موجود ہوگا لیکن تکلم میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ موصول ہوگا ایسا نہیں ہوگا گویا معطوف کا تکلم سکوت کے بعد کیا ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور جب معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے بظاہر ملا ہوا ہے تو اسکو تکلم میں منفصل کیسے قرار دیا جا سکتا ہے باوجودیکہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑی دیر توقف کرکے معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف نہیں ہوتا..... الغرض جب یہ بات ہے تو ثابت ہوگیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوگی اور تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک طلاق اول تو فی الحال واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری

لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا ان کے نزدیک یہ کلام ایسا ہوگا گویا متکلم نے اول یعنی انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب انت طالق کے بعد سکوت ہوگیا تو اس انت طالق کا شرط یعنی ان دخلت الدار سے کوئی تعلق نہ ہوا اور جب اس کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طلاق واقع ہو جائے گی مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور اسپر عدت واجب نہ ہوگی اور جب اس پر عدت واجب نہیں ہوئی تو یہ دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی نہ ہوگی اور جب یہ محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ کلمہ ثم کے ذریعہ چونکہ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ وصل ہوتا ہے اسلئے مذکورہ تینوں طلاق شرط یعنی ان دخلت الدار پر معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت علی الترتیب واقع ہونگی پس جب علی الترتیب واقع ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق واقع ہوگی تو یہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اسلئے یہ عورت بائنہ ہونے کے بعد باقی طلاقوں کا محل نہ رہے گی اور جب یہ باقی طلاقوں کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخول بہا ہو ورنہ اگر اسکے خلاف ہوگا تو احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل قوت الاخیار ج ۲ ص ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸ پر دیکھی جاسکتی ہے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے یعنی واؤ کے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہو تو اس وقت اسکو واؤ کے معنی میں استعمال کیا جائیگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: "فلا اقتحم العقبۃ وما ادراک ما العقبۃ فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ یتیما ذا مقربۃ او مسکینا ذا متربۃ ثم کان من الذین آمنوا" سو نہ آدھمکا دین کی گھاٹی پر اور تو کیا جانے کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قرابت والا ہے یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے پھر ہوئے ایمان والوں میں سے۔ اس آیت میں اگر ثم کو اس کی حقیقت یعنی تراخی پر محمول کیا گیا تو وجود میں ایمان بعد میں ہوگا اور فک رقبہ اور اطعام پہلے ہوں گے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ اور اطعام ایمان سے پہلے ہی معتبر ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ایمان تمام طاعات کی اصل اور تمام عبادات کی جڑ ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے لہذا ایمان کو طاعات پر مقدم ہونا چاہیئے۔ بہرحال جب اس آیت میں کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے تو اسکو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کرلیا اور واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہ آئیگی۔

وَأَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَابَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ

لِإِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اتِّصَالُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ إِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي وُسْعِهِ ذٰلِكَ وَفِي وُسْعِهِ إِفْرَادُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِي وُسْعِهِ۔

ترجمہ اور بہر حال بل تو وہ اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے " جاءنی زید بل عمرو " اور ائمہ ثلثہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو دخول سے قبل اپنی بیوی سے کہے " ان دخلتِ الدار فانت طالق واحدۃً لابل ثنتین " کہ عورت جب گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ برخلاف واؤ کے ذریعۂ عطف کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے اور اس کی وسعت میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے پس یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا اور جو اس کی وسعت میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح حروف عطف میں سے چوتھا حرف کلمہ بل ہے کلمۂ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو جیسے اخبار میں ہے اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاءنی زید بل عمرو، اخبار کے قبیل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے زید کا تلفظ کرکے جو غلطی کی ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس کا تدارک کیا گیا ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اور رہا زید تو وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور اگر کلمہ لا زیادہ کر دیا گیا اور جاءنی زید لابل عمرو کہا گیا تو یہ لا کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی اس صورت میں معطوف علیہ (زید) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا بلکہ نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا اور ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ ائمہ ثلثہ (ابو حنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فانت طالق واحدۃ لابل ثنتین " تو دخول دار کے بعد تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ یہ کلام انشاء ہے اور کلام انشاء کلمہ بل کے ذریعہ غلطی کے تدارک اور ماقبل سے رجوع اور اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب یہ کلام ماقبل سے اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو کلمہ بل کے ماقبل میں جو ایک طلاق ہے وجود شرط کے بعد وہ بھی واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد میں جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اور یہ تینوں طلاقیں بغیر ترتیب کے ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ اس کے برخلاف اگر

واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا اور یوں کہا گیا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وثنتین تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ اس مثال میں وثنتین، فانت طالق واحدۃ پر معطوف ہے، لہذا معطوف معطوف علیہ کے واسطے سے شرط پر معلق ہوگا یعنی معطوف علیہ بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور معطوف معطوف علیہ کے واسطے شرط پر معلق ہے اور چونکہ واسطہ ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے اسلئے وجود شرط کے وقت واسطہ (معطوف علیہ) اور ذی واسطہ (معطوف) دونوں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گے یعنی واسطہ (معطوف علیہ) اولاً واقع ہوگا اور ذی واسطہ (معطوف) ثانیا واقع ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو ایک طلاق پہلے واقع ہوگی اور دو بعد میں مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور چونکہ اس پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ باقی دو کا محل نہ رہے گی اور جب وہ محل نہ رہی تو بعد والی دونوں طلاقیں رائیگاں چلی جائیں گی۔

لانہ لما کان الخ سے مصنف رحؒ نے کلمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمۂ بل چونکہ اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنے کے لئے آتا ہے اور ثانی یعنی معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے اسلئے کلمۂ بل کا تقاضہ یہ ہوگا کہ ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو کیونکہ جب معطوف علیہ باطل ہوگیا اور معطوف اس کے قائم مقام ہوگیا تو معطوف یعنی ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہوگا لیکن اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنا اس کی وسعت میں نہیں ہے اسلئے کہ اول یعنی معطوف علیہ علی سبیل اللزوم شرط پر معلق ہے ہاں۔ ثانی یعنی معطوف کو الگ سے شرط پر معلق کرنا اسکی وسعت میں ہے تاکہ ثانی بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل ہو جائے اب یہ ایسا ہوگیا گویا شرط ثانی یعنی معطوف کے ساتھ بھی مذکور ہے لیکن اختصاراً حذف کر دیا گیا اور جب ایسا ہوگیا تو بعد والی دو طلاقیں بھی شرط پر بلا واسطہ معلق ہوں گی اور یہ کلام دو یمین کے مرتبہ میں ہوگا یعنی گویا متکلم نے "ان دخلتِ الدار فانت طالق واحدۃ" اور ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین کہا پس جب یہ عورت ایکبار گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔

وَأَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَاجَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنَّ عَمْرًا غَيْرَ أَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقِرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَاكَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ

ترجمہ اور بہرحال لکن تو وہ نفی کے بعد استدراک کے لئے ہے۔ کہتا ہے تو "ماجاءنی زید لکنّ عمراً" مگر لکن

کے ذریعے اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) یہ میرا ہرگز نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی حتی کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ تو وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا ایک سو میں نکاح کر دیا گیا ہو کہے میں اس کی اجازت نہیں دیتی لیکن ایک سو پچاس میں اس کی اجازت دیتی ہوں تو عقد فسخ ہو جائے گا اسلئے کہ یہ ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے لہذا کلام مربوط نہیں ہوا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے پانچواں حرف لکن ہے۔ لکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشددہ ہے تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطفہ کے ساتھ شریک ہوگا استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اسکو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً کسی نے کہا ماجاءنی زید کہ میرے پاس زید نہیں آیا اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ زید و عمرو میں چونکہ دوستی ہے اسلئے شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا "لکن عمروًا"، یعنی عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ عمرو آیا ہے۔ یہ خیال رہے کہ نفی کے بعد استدراک کی قید عطف مفرد علی المفرد میں ہے ورنہ اگر کلام میں دو جملے ہوں اور ان میں سے ایک منفی اور ایک مثبت ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک اثبات اور نفی دونوں میں ہو سکتا ہے یعنی جملہ منفیہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے اور جملہ مثبتہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے۔

غیر ان الخ سے فاضل مصنف نے کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اور اتساق کی شرط بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ لکن کے ذریعہ نفی کے بعد استدراک کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں یعنی لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے اس کلام کا بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو، منفصل نہ ہو یعنی لکن کا مابعد ماقبل سے موصول ہو اور ملا ہوا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو تاکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور کلام کا آخر اس کے اول کے منافی اور مناقض نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس کا اثبات نہ ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی تو اس صورت میں لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستانف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر دونوں شرطیں پائی گئیں تو عطف درست ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مثلاً ایک غلام خالد کے قبضہ میں ہے اور خالد نے اس غلام کا ساجد کے لئے اقرار کیا ہے پس ساجد مقر لہ نے کہا "ما کان لی قط لکن لفلان آخر" اس مثال میں استدراک بھی نفی کے بعد ہے اور لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متصل بھی ہے اور کلام آخر اس کے اول کے مناقض بھی نہیں ہے بلکہ نفی خود متکلم کی طرف راجع ہے اور اثبات دوسرے فلاں کی طرف راجع ہے اور جب تمام شرطیں موجود ہیں تو عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم۔ اور شرط مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک عاقلہ بالغہ حرہ عورت کا ایک سو درہم کے عوض ایک فضولی نے نکاح کر دیا

پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "لا اجیزہ" (میں نکاح کو جائز نہیں کرتی ہوں) لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" لیکن ڈیڑھ سو درہم کے عوض جائز کرتی ہوں۔ تو عورت کے اس قول سے یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے اسی کا اثبات کیا ہے یعنی نکاح ہی کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے اور جب ایسا ہے تو شرط ثانی فوت ہونے کی وجہ سے کلام متسق اور معطوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستانف اور مستقل ہوگا اور جب لکن کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں لہٰذا یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا "لا اجیزہ" کہنے سے فسخ ہو گیا۔ اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک سو درہم کے ساتھ مقید ہے اور لکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو کے ساتھ مقید ہے۔ لہٰذا جس کی نفی کی گئی تھی بعینہٖ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو یہاں عطف درست ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہرحال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو عورت کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر لکن کے ذریعہ بعینہٖ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو شرطِ اتساق مفقود ہو گئی لہٰذا یہاں لکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کے لئے ہوگا اور اگر عورت نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد یہ کہا "لا اجیزہ بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" تو یہ استدراک اصلِ نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدارِ مہر میں ہوگا اور نفی کا تعلق مائۃ کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق مائۃ وخمسین کی قید کے ساتھ ہوگا یعنی عورت اصلِ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدارِ مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرطِ اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لکن عطف پر محمول ہوگا اور استیناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَ اَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ اَنْصَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهٗ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِيْ نَحْوِ قَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ

حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاَخِيْرَةَ قَبْلَ الْاُوْلٰى انْتَهَتِ الْيَمِيْنُ لِاَنَّ الْعَطْفَ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاِثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ

ترجمہ اور بہر حال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا پس اگر وہ خبر میں داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرے گا اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے "ہذا حر او ہذا" کہا کہ یہ قول انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تخییر کو اس احتمال کے ساتھ واجب کریگا کہ یہ بیان ہے حتی کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا جائے گا اور کبھی اس کلمہ کو عموم کے لئے مستعار لیا جاتا ہے لہذا یہ موضعِ نفی میں عموم افراد کو اور موضعِ اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کریگا اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کریگا تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا تو حانث ہو جائے گا اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہیں کریگا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا اور کبھی کلمہ او کو حتی کے معنی میں قرار دیا جاتا ہے جیسے اس کے قول "واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار" میں حتی کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہوگیا تو یمین ختم ہو جائے گی کیونکہ نفی اور اثبات کے اعتبار سے دو کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے عطف متعذر ہے اور غایت کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اولِ کلام ممانعت اور تحریم ہے اور اسی وجہ سے اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا حرف کلمہ او ہے جب کلمہ او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا۔ پس اگر کلمہ او خبر میں داخل ہو تو وہ مفضی الی الشک ہوگا اور اس کا مفضی الی الشک ہونا محلِ کلام کے اعتبار سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ کلمہ او شک کے لئے موضوع ہے اور اگر کلمہ او ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو بلکہ اس میں حکم ابتداءً ثابت کیا گیا ہو جیسے اضرب ہذا او ہذا یا انشاء میں داخل ہو جیسے ہذا حرٌ او ہذا تو ان دونوں صورتوں میں کلمہ او شک کے لئے نہ ہوگا بلکہ تخییر کو ثابت کریگا۔ بہر حال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے۔ اور شک اور تخییر محلِ کلام سے پیدا ہوتے ہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے کہا ہذا حر او ہذا تو یہ کلام شرعاً انشاء ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کلام کو ایجادِ حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغۃً خبر کا احتمال ہوگا کیونکہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے موضوع ہے بہر حال جب یہ کلام انشاء ہے تو یہ کلام موجبِ تخییر ہوگا یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جسکو چاہے آزاد کرے اور متعین کرکے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ الغرض یہ کلام تو انشاء ہے لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ کلام بیان ہو یعنی اس بات کا احتمال ہو کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہے جو حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ غلام کو آزاد کر چکا تھا پھر ہذا حر او ہذا کہہ کر

اس کے آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ بہر حال جب یہ کلام محتمل خبر ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال رکھتا ہے تو یہ بیان بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار یعنی اخبار ہوگا یعنی جس طرح مبیّن یعنی ہذا حر او ہذا انشائیت اور خبریت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور انشائیت کی وجہ سے موجب تخییر ہے حتی کہ مولی کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آزاد کرے اور خبریت کی وجہ سے اس خبر مجہول کا بیان ہوگا جو خبر مولی سے صادر ہوئی ہے۔ اسی طرح بیان یعنی مولی کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا خبریت اور انشائیت دونوں کا احتمال رکھے گا پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفع تہمت کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہوگا چنانچہ اگر تعیین سے پہلے ایک غلام مرگیا اور مولی نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا تو مولی کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ محل (مردہ غلام) ہے عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور خبریت کے اعتبار سے خبرِ سابق کا بیان ہوگا حتی کہ مولی کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ کلمہ او عموم کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس صورت میں کلمہ او، واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی جسطرح واؤ، معطوف اور معطوف علیہ کے لئے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی دونوں کے لئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہرایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تطع منہم آثما او کفورا" یہاں او، واؤ کے معنی میں ہے مگر بعینہ واؤ نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کریگا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہرحال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واؤ ہوتا یعنی "ولا تطع منہم آثما وکفورا" ہوتا تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کے لئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا یعنی دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واؤ عاطفہ نہ ہوگا بلکہ مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او جو مجازاً واؤ کے معنی میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد ثابت کرتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع ثابت کرتا ہے۔ کلمہ او مقام نفی میں چونکہ عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اسلئے اگر کسی نے قسم کھائی اور کہا واللہ لا اکلم فلانا او فلانا۔ تو ان دونوں میں سے جس ایک سے بھی بات کریگا حانث ہو جائے گا۔ اور مقام اباحت کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "واللہ لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا" پس یہاں او، واؤ کے معنی میں ہوگا اور عموم اجتماع ثابت کرے گا چنانچہ حالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح اور جائز ہوگا جیساکہ واؤ کے ساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا جائز ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ او مجازاً حتی کے معنی میں بھی آتا ہے۔ او کے اندر اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر کسی جگہ عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو یا

ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو اور کلمہ او غایت کا احتمال رکھتا ہو اس طور پر کہ اول کلام، اس طور پر ممتد ہو کر او کا مابعد اس کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت کلمہ او حتی کے معنی میں مستعار ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار ۔ اس مثال میں معطوف اور معطوف علیہ چونکہ نفی اور اثبات میں مختلف ہیں کہ معطوف علیہ منفی ہے اور معطوف مثبت ہے اسلئے عطف متعذر ہوگا ۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ نفی اور اثبات میں اختلاف کے ہوتے ہوئے عطف نحات کے نزدیک شائع اور ذائع ہے لہذا یہ اختلاف تعذرِ عطف کا سبب کیسے ہوسکتا ہے. بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مثال میں معطوف علیہ مرفوع ہے اور معطوف منصوب ہے اور اعراب میں اختلاف کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا لہذا اس مثال میں بھی عطف درست نہ ہوگا اور جب یہاں عطف درست نہیں ہے اور اول کلام یعنی لا ادخل جو ممانعت اور تحریم ہے وہ ممتد ہونے کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آخر کلام اسکی غایت ہو اسلئے مثال میں او کے مجاز یعنی حتی کے معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے میں داخل نہ ہوجاؤں. پس اگر یہ شخص دوسرے مکان میں پہلے اور پہلے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی. اور یہ شخص حانث نہ ہوگا اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو خلاف یمین کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا.

وَأَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ إِنْ لَّمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ أَنَّهٗ يَحْنَثُ إِنْ أَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَأُسْتُعِيرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فِي قَوْلِهٖ إِنْ لَّمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِي حَتّٰى إِذَا أَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّ الْإِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْهِيًا لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ إِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِأَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِأَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيبَ

ترجمہ اور بہرحال حتی تو وہ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمد رہ نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو وہ حانث ہوجائیگا اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا اور حتی کو لام کَے کے معنی میں مجازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے قائل کے اس قول میں ان لم آتک غداً حتی تغدینی حتی کہ جب وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اسکو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو حانث نہ ہوگا اسلئے کہ احسان اتیان کیلئے منتہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے. پس اگر

دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں جیسے اس کا قول" ان لم آتک حتی اتغذی عندک" تو بر ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اسلئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح حروف عطف میں سے ساتواں حرف کلمہ حتی ہے حتی عاطفہ ہو یا ابتدائیہ ہو دونوں صورتوں میں غایت وانتہا بیان کرنے کے لئے ہے یعنی کلمہ حتی، الی کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے حتی کہ اس سے یہ معنی ساقط نہیں ہونگے۔ حتی چونکہ غایت کے لئے موضوع ہے اسی لئے حضرت امام محمد رح نے اپنی کتاب زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح "میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلاّ ئے۔" یہ مثال غایت کی ہے کیونکہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ اول کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہاں دونوں علامتیں موجود ہیں اسلئے کہ اول کلام یعنی حتی کا ماقبل (مخاطب کو مارنا) امر ممتد ہے اور آخر کلام یعنی حتی کا مابعد (مخاطب کا چلانا) اسکے لئے انتہاء بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ اس کے چلاّنے کی وجہ سے مارنے والے کو ترس آجائے اور وہ مارنا ختم کردے لہٰذا اگر حالف نے مخاطب کو بالکل نہیں مارا یا مارا تو مگر مخاطب مضروب کے چلاّنے سے پہلے حالف مارنے سے رک گیا تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ بر یعنی قسم پوری نہیں ہوئی اسلئے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اسکو اتنا مارا کہ وہ چلاّنے لگا تو اس صورت میں بر یعنی قسم کے پورا ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا حتی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر غایت کی دونوں علامتیں یا کوئی ایک علامت موجود نہ ہو تو اس صورت میں کلمہ حتی مجازاً لام کَے کے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا مثلاً ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا" ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر" اگر میں تیرے پاس کل نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مثال مجازات اور سببیت کی ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا سبب ہے کیونکہ اتیان حدوثِ امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کے لئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنیوالا ہو کیونکہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے نہ کہ اسکو ختم کرنے کا بہرحال جب احسان (تغدیہ) اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا اور جب تغدیہ اتیان کے لئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی دو شرطوں میں سے دوسری شرط مفقود ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ حتی کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ حتی مجازاً لام کَے کے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کے لئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کے لئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کے لئے آیا تھا لیکن

تعدیہ مخاطب کا فعل ہے حالف کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتعدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مثال تو اس صورت میں ہے کہ جب حتی کے ماقبل کا فعل حالف کا ہو اور مابعد کا فعل مخاطب کا ہو لیکن اگر دونوں فعل ایک ہی کے ہوں یعنی حتی کے ماقبل اور مابعد کے دونوں فعل حالف سے صادر ہوں جیسے "ان لم آتک حتی اتغدی عندک " اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس صورت میں بر (قسم کا پورا ہونا) دونوں فعل کے ساتھ متعلق ہوگا اور اس صورت میں کلمہ حتی نہ غایت کے لئے ہوگا اور نہ مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا کیونکہ اس مثال میں اول کلام یعنی اتیان اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ، اول کلام یعنی اتیان کے لئے منتہی اور اتیان کو ختم کرنے والا نہیں ہے پس غایت کی دوسری شرط معدوم ہونے کی وجہ سے حتی غایت کے معنی پر محمول نہ ہوگا۔ اور اس مثال میں چونکہ اتیان بھی حالف کا فعل ہے اور تغدیہ بھی حالف کا فعل ہے اور عادتاً انسان کا ایک فعل اسی کے دوسرے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس مثال میں اتیان تغدیہ کا سبب نہ ہوگا اور تغدیہ اس کا مسبب اور اس کی جزاء نہ ہوگا۔ بہرحال اس مثال میں مجازات اور سببیت کے معنی بھی درست نہیں ہیں اور جب یہ معنی درست نہیں ہیں تو حتی کو عطف پر محمول کیا جائے گا مگر عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا نہ کہ عطف بحرف الواؤ پر۔ کیونکہ غایت، تعقیب کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح حتی کا مابعد یعنی غایت اسکے ماقبل یعنی مغیا سے وجود میں موئخر ہوتا ہے۔ اسی طرح فاء کا مابعد وجود میں فاء کے ماقبل سے موئخر ہوتا ہے پس حتی کے معنی حقیقی (غایت) اور مجاز (عطف بحرف الفاء میں) چونکہ یہ مشابہت موجود ہے اسلئے حتی عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا نہ کہ عطف بحرف الواؤ پر۔ اور اس مثال کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے مطلب یہ ہے کہ میں تیرے پاس ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کرونگا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اسکے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی حالف کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت عبد کی شرط ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کرلی تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر حالف نہ آیا یا آیا تو مگر تغدی نہیں کی یا حالف آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں حالف حانث ہوجائیگا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف جر ہیں پس باء الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اسکے قول " ان اخبرتنی بقدوم فلاں " میں کہ یہ صدق پر واقع ہوگا۔

تشریح مصنف رح حروف معانی کی ایک قسم (حروف عاطفہ) کے بیان سے فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری قسم (حروف جر) کا بیان شروع فرمارہے ہیں حرف جر کو حرف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ فعل کو کھینچکر اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے مررت بزید یا ایک اسم کو کھینچ کر دوسرے اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے المال لزید حروف جر میں سے ایک حرف بار ہے اور بار الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے مررت بزید کلمۂ بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ ملصق بہ کہلاتا ہے اور اس کی طرف آخر ملصق ہوتی ہے یہ خیال رہے کہ الصاق بار کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) بار کا استعانت کے لئے ہونا جیسے کتبت بالقلم (۲) ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلیت بالمسجد (۳) تعلیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول انکم ظلمتم باتخاذکم العجل (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے" اشتریت الفرس بسرجہ " (۵) قسم کے لئے ہونا جیسے" باللہ لافعلن کذا" (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے ذہب اللہ بنورہم (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے اشتریت العبد بالفرس (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول" ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ۔"

الصاق کے معنی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا" ان اخبرتنی بقدوم فلاں فعبدی حر" یعنی اگر تو نے مجھکو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے یہ خبر نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی۔ کیونکہ بار جو قدوم پر داخل ہے الصاق کے لئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدوم فلاں سے اسی وقت ملصق ہوتی ہے جبکہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی پایا جائے اور جب ایسا ہے تو مخاطب اگر قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے گا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چونکہ خبر کا قدوم فلاں کے ساتھ الصاق نہیں پایا گیا اسلئے شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں اگر متکلم نے "ان اخبرتنی انّ فلانا قدم فعبدی حر" کہا تو اس صورت میں یہ قسم جھوٹی اور سچی دونوں طرح کی خبروں پر واقع ہوگی۔ یعنی اگر مخاطب نے فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ بار برائے الصاق موجود نہیں ہے لہذا غلام کی آزادی مطلق خبر پر معلق ہوگی اور مطلق خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس مخاطب کے مطلق خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ خبر سچی ہو خواہ جھوٹی ہے۔

وَعَلٰی لِلْاِلْزَامِ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِ فِی الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَۃِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ

ترجمہ اور علیٰ اس کے قول "علیّ الف" میں الزام کے لئے ہے اور شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئا" اور معاوضاتِ محضہ میں باء کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے کیونکہ الصاق، لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح حروف جر میں سے دوسرا حرف علیٰ ہے اور علیٰ الزام کے لئے آتا ہے مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ علیٰ بلا واسطہ الزام کے لئے موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علیٰ کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شے کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (۲) حکمی مثلاً لہٗ علیّ الف درہم۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ مجازاً علیٰ کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریںگی۔ اور معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علیٰ الزام کے لئے ہے اور جزاء الزام شرط کے لئے ہے لہذا الزام اور شرط کے میان لازم و ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ دوسرے مجازی معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر کلمہ علیٰ معاوضات محضہ میں داخل ہو تو وہ باء کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا ہے کیونکہ معاوضہ محضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو جیسے بیع اجارہ، نکاح، مثلاً کسی نے کہا بعتک ہذا علیٰ کذا، اجرتک علیٰ کذا، نکحتُ علیٰ کذا، ان مثالوں میں علیٰ باء کے معنی میں ہوگا اور مناسبت اور علاقہ یہ ہے کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے اور علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شے دوسری شے کے لئے لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملصق بھی ہوگی۔ پس معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو علیٰ کو مجازاً باء کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح فِيْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِيْدِيْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَهٗ كَانَ لَهٗ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهٗ وَصَفَهٗ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ۔

ترجمہ اور کلمہ من تبعیض کے لئے ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رح نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے کہا میرے غلاموں میں سے اسکو آزاد کردے جسکی آزادی کو تو چاہے تو اس کیلئے سوائے ایک کے سبکو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا برخلاف اسکے قول من شاء کے اسلئے کہ قائل نے اسکو صفتِ عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے پس عموم صفت خصوص کو ساقط کر دیگا۔

تشریح حروف جر میں سے ایک حرف مِنْ ہے۔ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کیلئے ہے اور اسکے

علاوہ وہ تمام معانی مجازی ہیں اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ مِن دراصل ابتدائے غایت کے لئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ من تبیین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ من مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔ فاضل مصنف نے اکثر فقہاء کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کلمۂ مِن کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کرکے کہا اَعْتِقْ مِنْ عبیدی من شئت عتقہ، میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے آزاد کردے اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مخاطب (وکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمۂ مَن عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمۂ مِن تبعیض کے لئے موضوع ہے پس کلمۂ مَن اور مِن دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ کلمۂ مَن کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کردے لیکن کلمۂ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ حتیٰ کہ اگر مخاطب نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہوجائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا اعتق من عبیدی من شاء عتقہ، میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو بلا استثناء تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور وجہ فرق یہ ہے کہ من شاء میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمۂ من کیطرف کی گئی ہے لہٰذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہوجائے گا اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کردیگا جو خصوص مِن تبعیضیہ سے حاصل ہوا ہے اور جب اس مثال میں خصوص ساقط ہوگیا تو تمام غلاموں کے آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائینگے اور من شئت کہنے کی صورت میں مشیت چونکہ مخاطب کیطرف منسوب ہے، اور کلمۂ مَن کی طرف منسوب نہیں ہے اسلئے یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم ازکم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہوجائیں گے کیونکہ صاحبین من عبیدی کے مِن کو تبعیض کے لئے قرار نہیں دیتے بلکہ بیان کیلئے قرار دیتے ہیں۔

وَاِلٰى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ.

ترجمہ اور الیٰ انتہاء غایت کے لئے ہے۔

تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف اِلیٰ ہے اور الیٰ انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے۔ غایت سے مسافت مراد ہے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الیٰ مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ الیٰ کے مابعد کو غایت اور الیٰ کے ماقبل کو مغیاء کہتے ہیں پھر اس بارے میں کہ غایت مغیاء میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہیں ہوگی چار مذہب ہیں (۱) الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا (۳) اگر الیٰ کا مابعد اسکے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمہ الیٰ کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اس چوتھے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیاء کی محتاج نہ ہو تو اس صورت میں غایتِ ابتداء اور غایتِ انتہاء دونوں مغیاء میں داخل نہ ہونگی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا، لہ من ہذہ الحائط الیٰ ہذہ الحائط، اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے

کے لئے ہوگا اور غایت خود مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے " ایدیکم الی المرافق " میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام غایت کو شامل بھی ہے کیونکہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت خود اسکے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "اتموا الصیام الی اللیل"۔

> وَفِیْ لِلظَّرْفِ وَیُفَرَّقُ بَیْنَ حَذْفِہٖ وَاِثْبَاتِہٖ فَقَوْلُہٗ اِنْ صُمْتُ الدَّھْرَ وَاقِعٌ عَلَی الْاَبَدِ وَفِی الدَّھْرِ عَلَی السَّاعَۃِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَۃِ فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِکِ الدَّارَ

ترجمہ اور فی ظرف کے لئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات کے درمیان فرق کیا جائے گا پس اس کا قول ان صمت الدہر ابد پر واقع ہوگا اور فی الدہر ساعت پر اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے جیسے اس کے قول انت طالق فی دخولک الدار میں ہے۔

تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف فی ہے علماء احناف کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرف کے لئے موضوع ہے البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے مستعمل ہو تو اسکو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔ فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے۔ گویا صاحبین کے نزدیک لفظ غد کے ذکر فی اور حذف فی دونوں صورتوں میں ایک معنی ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غداً یا انت طالق فی غد اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہوجائیگی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہوکر رہے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً نیت معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی۔ حضرت امام ابوحنیفہ رح دونوں میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکر فی کی صورت میں فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا معیار نہ ہوگا اور حذف فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا۔ چنانچہ انت طالق غداً کی صورت میں اگر کوئی نیت نہ کی تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح معتبر ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے ان صمتُ الدہر فعبدی حرٌ کہا تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی چنانچہ اگر حالف نے زندگی بھر کے روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر ان صمتُ فی الدہر فعبدی حرٌ کہا تو یہ ایک ساعت کے روزے پر بھی واقع ہوگا حتی کہ اگر اس نے روزے کی نیت کی اور پھر تھوڑی دیر بعد افطار کرلیا تو اس کا غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ دہر کے ایک جز میں صوم پایا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر کلمہ فی کو حقیقت پر محمول کرنا متعذر ہو تو اس کا استعمال مجازاً مقارنت کے لئے ہوگا مثلاً کسی نے

اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دخولکِ الدار۔ اس مثال میں دخول چونکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے یہاں فی مقارنت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا تجھکو اس حال میں طلاق ہے کہ یہ طلاق تیرے دخول دار کے ساتھ مقارن ہو پس دخول دار سے پہلے چونکہ یہ مقارنت نہیں پائی جاتی ہے اسلئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں اور حرف اِن ہی اس باب میں اصل ہے۔

تشریح حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور باب شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حرف اِن شرط کے معنی کے ساتھ مختص ہے صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال نہیں ہوتا ہے .... اسکے برخلاف دوسرے کلماتِ شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف اِنْ جو باب شرط میں اصل ہے وہ چونکہ حرف ہے اسلئے اسکی اصالت کی وجہ سے اسکو غلبہ دیکر تمام کلماتِ شرط کو حروف شرط کے ساتھ موسوم کردیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلماتِ شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ کلمہ اِن صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ اِنْ شرط کے علاوہ نافیہ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اِنْ دو طرح کے حرف ہیں ایک حرف شرط دوم نافیہ۔ پس جو اِنْ حرف شرط ہے وہ صرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔

حرفِ اِنْ ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی اس امر کا موجود ہونا بھی محتمل ہو اور موجود نہ ہونا بھی محتمل ہو پس جس امر کا وجود ممکن نہ ہو اس پر بھی حرفِ اِنْ داخل نہ ہوگا اور جس امر کا موجود ہونا یقینی ہو اس پر بھی حرف اِنْ داخل نہ ہوگا۔

وَاِذَا يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَا غَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِيَ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ

ترجمہ اور اذا کوفیین کے نزدیک برابری کے ساتھ وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ ہی قول

ابوحنیفہ رہ کا ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ اذا وقت کے لئے ہے اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے سقوطِ وقت کے بغیر جیسے متیٰ ۔ اسلئے کہ متیٰ وقت کے لئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مجازات لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے ۔

تشریح کلماتِ شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نحاتِ کوفہ کے نزدیک کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہے ۔ یہی امام ابوحنیفہ رہ کا قول ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستعمل ہو تو اسکے تین اثر ظاہر ہونگے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اسکی جزاء پر فاء داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کے لئے مستعمل ہو تو کلام کا کوئی حصہ نہ سبب ہوگا نہ مسبب ، نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فاء جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں ۔ شرط کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے ؎

واستغن ما اغناک ربک بالغنیٰ + واذا تصبک خصاصۃ فتحمل

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں اذا ، شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ) کا لاحق ہونا سبب ہے ، اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے ۔ ترجمہ یہ ہے : اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت کر ۔ اور وقت کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے ؎

واذا تکون کریہۃ ادعیٰ لہا ÷ واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندب

اس شعر میں مضارع کے افعال کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے ۔ ترجمہ یہ ہے ، اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کرلیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے ۔ نحاتِ بصرہ کہتے ہیں کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی متیٰ کی طرح مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس وقت میں بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے ۔ کیونکہ متیٰ وقت کے لئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے اور موضعِ استفہام کے علاوہ میں متیٰ کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اور اذا کا شرط کے لئے آنا لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے پس جب کلمہ متیٰ کے لئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے یہی صاحبین رہ کا قول ہے ۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلُّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هٰذَا الْبَابِ وَفِي كُلٍّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مُحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ

الْاِحَاطَةَ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنَی الْاِفْرَادِ اَنْ یُّعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّی بِانْفِرَادِهٖ كَاَنْ لَیْسَ مَعَهٗ غَیْرُهٗ

ترجمہ اور مَن، ما، کل اور کلما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہے تاکہ کلام تام ہوجائے اور کلمہ کل علیٰ سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ من، ما، کل، اور کلما بھی کلمات شرط میں داخل ہیں پس کلمہ مَن ذوی العقول کے لئے آتا ہے اور ما غیر ذوی العقول کے لئے اور ذوی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے اور کلما عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول" کلما نضجت جلودہم " میں ہے کُل کے بارے میں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ کلمہ کل کو کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ کُل حقیقۃً شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائے گا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علیٰ سبیل الافراد. افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے. حتیٰ کہ جب بادشاہ نے لشکر سے کہا" کل رجل منکم دخل ہذا الحصن اولاً فلہ کذا، پھر بیس فوجی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے کامل نفل ہوگا. واللہ اعلم بالصواب.

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ اَللّٰهُمَّ اَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ وَاجْعَلْنِیْ مِنَ الْفَائِزِیْنَ بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ سَیِّدِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَذُرِّیَّاتِهٖ اَجْمَعِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۶ر ذیقعدہ سنہ ۱۴۱۳ھ